
منهاج الوصول إلى علم الأصول
شرح فضيلة الشيخ
أ.د. سعد بن ناصر الشثري
مكتب جرير للتفريغ
محمد الشرقاوي
00201111633967
maktbgarertafregh@gmail.com

المجلس: ١

الحمد لله، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا.

أما بعد،.

فأسأل الله جل وعلا أن يرزقني وإياكم علمًا نافعًا، وأن يبصّرنا بحقائق الأمور، وأن يهدينا لما اختلف فيه من الحق بإذنه، وأن يعرّفنا بالصواب من الأقوال، وأن يجعلنا ممن يلتفت إلى مدارك المسائل والأوصاف التي تُبنى عليها علل الأحكام.

وقبل أن نبتدئ شرحنا نذّكر بأربعة أمور:

الأمر الأول: أهمية طلب العلم ومكانته.

وذلك أن جميع الأعمال لا بد أن يسبقها علم، فلا تصح الصلاة إلا بعلم سابق، ولا يعرف الإنسان الزكاة الواجبة إلا بعلم، ولا يتمكن من أداء الحج إلا بعلم، ولن يستطيع أن يكون أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر صحيحًا موافقًا للشرع إلا إذا كان بعلم، وهكذا اشترطت النصوص العلم في الأعمال، حتى ما يتعلق بأصل دين الإسلام لا بد أن يكون الإنسان عالمًا به، لذلك فإن من كان يُزهّد في العلم ويظن أن الأعمال من دعوة أو جهاد أو حج أو غيرها من الأعمال يصح بدون علم فهذا يدعوك إلى مخالفة الشرع؛ لأنه إذا لم يكن العمل قائمًا على موافقة الشرع فإنه يكون باطلًا، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد)، ولا يُعرف بأن العمل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم إلا بسبق العلم، ولذلك جاءت النصوص بالثناء على العلماء، ووجوب الرجوع إليهم، ورفع مكانتهم، والثناء على المتعلمين، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (خيركم من تعلم القرآن وعلمه)، وهذا يدخل فيه تعلم حروف القرآن، وتعلم معانيه، وتعلم أحكامه، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضًا بما يصنع)، ويقول جل وعلا: {يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ} (المجادلة: ١١)، ويقول: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ} (الزمر: ٩)، ويقول: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ

مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} (التوبة: ١٢٢)، والنصوص في هذا الباب كثيرة متتابعة.

الأمر الثاني: أهمية الاجتماع في طلب العلم وتلقيه عن المعلم الفاهم الناصح.

وذلك أن الإنسان قد يُنزّل كلام أهل العلم على غير مرادهم، بل قد يكون كلامهم ظاهره ومدلوله يخالف ما يريدون، ومن هذا مثلًا: لو نظر الإنسان إلى باب الفدية في محظورات الإحرام وجد أن أكثر الفقهاء يقولون: من قلّم أظافره أو حلق شعره وجب عليه دم. والمراد بالدم صيام أو صدقة أو نسك، وهو فدية الأذى، فلو قرأ الإنسان وحده مثل هذا الكلام قد يُنزّل كلامهم على غير مرادهم، وفي مرات يكون هناك مسائل بينها شيء من التشابه فيُدخل الإنسان المسألة في غيرها، ومن هذا مثلًا: مسألة من سبقه الحدث في أثناء الصلاة، مع مسألة من تذكر الحدث في أثناء الصلاة، فإن بعض الناس قد تُلبس عليه المسألتان ويظن أنهما مسألة واحدة، وهما مسألتان مختلفتان واختلافهما فيهما متغاير، لذلك يرى الحنابلة أن من تذكر الحدث في أثناء الصلاة تبطل صلاته وصلاة من خلفه، ومن سبقه الحدث في الصلاة فإنه تبطل صلاة الإمام ولا تبطل صلاة من خلفه، ففرقوا بين المسألتين.

وهكذا عندما يطالع الإنسان مسائل أهل العلم وحده قد لا يلتفت إلى مأخذ المسألة، والعلة التي يُبنى عليها الحكم، وبالتالي قد يُدخل ويُلحق ويقيس على هذه المسألة ما ليس مماثلًا لها، فيقع في التباس كثير.

ومما يتعلق بهذا حرص الإنسان على طلب العلم مع زملاء، يُذّكر بعضهم بعضًا ويعين بعضهم بعضًا ويُنَشط بعضهم بعضًا، فإن الإنسان إذا جاء وحده قد تتعب نفسه وقد تمل وقد يكون هناك أوقات كسل، لكن إذا كان مع الإنسان غيره فإنه ينشط في طلب العلم، ولذا رغبت النصوص في الاجتماع لطلب العلم، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: (ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه فيما بينهم، إلا حفتهم الملائكة، وتغشتهم السكينة، ونزلت عليهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده)، ويلاحظ الإنسان هذا من نفسه، ولذلك نتقرب إلى الله جل وعلا أن يعين بعضنا بعضًا في هذا الباب.

الأمر الثالث: استحضار النية الصالحة لطلب العلم.

لأن العلم الشرعي عبادة، والعبادات لا بد أن يقصد الإنسان فيها وجه الله والدار الآخرة، فيقصد إرضاء رب العزة والجلال ورفعة الدرجة في الجنة، وذلك أن النصوص قد جاءت بالأمر بإحسان النية، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى)، فمن طلب الشهرة فليس له إلا الشهرة، ومن طلب المكانة بين الناس في طلب العلم فليس له إلا ذلك، وليس له في الآخرة من خلاق، ومن هنا يحذر الإنسان من إرادة الدنيا بعمله، حتى بعض الناس يَدْرس من أجل أن يتمكن من الحديث في المجالس، فإذا جلس كان قادرًا على الحديث، وهذا من إرادة الدنيا، وبعض الناس يتعلم من أجل أن يرجع إليه الناس في الفتوى، وهذا من إرادة الدنيا، ومثله أيضًا من يتعلم من أجل أن يَبُزّ الأقران، وهذا من إرادة الدنيا، ومثله أيضًا من يتعلم من أجل أن يُثنى عليه وأن يكتب له ترجمة مثل ما كُتب للشيخ فلان والشيخ فلان، وهذا أيضًا من إرادة الدنيا، وإنما يريد الإنسان بعمله الأجر الأخروي، ويريد رفعة الدرجة في الجنة، ويريد إرضاء رب العزة والجلال.

وبهذا نعلم أن هذا المنهج وما يتعلق بإحسان النية يخالف منهاج المبتدعة الذين يتعلمون لينصروا مذاهبهم، ويخالف منهج المتصوفة الذين يعبدون الله لا لطمع في الأجر في الثواب، فنحن ندرس طمعًا في إرضاء الله وفي الأجر والثواب، كما قال جل وعلا: {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا} (النساء: ١١٤)، وكما قال جل وعلا: {وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا} (الإسراء: ١٩)، فننوي هاتين المهمتين وهذين الهدفين: أن يرضى الله، وأن نحصل على أجر الآخرة، ولذلك تجد في مواطن كثيرة يُؤكَّد على الإيمان بالله واليوم الآخر، كما قال تعالى: {وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} (البقرة: ٢٢٨).

الأمر الرابع: أن العلم لا بد أن يكون مؤثرًا على الإنسان.

بحيث يطبق هذا العلم ويدعو إليه ويتقرب إلى الله جل وعلا بمثل ذلك، فمن كان لديه علم بالمسائل و لم يكن عاملًا بالعلم الذي لديه فهذا حجة عليه، ولا يترك الإنسان طلب العلم من أجل أنه لن

يدعو، بل يطلب العلم ويدعو ويعمل ليكثر أجره وثوابه، ومن كان كذلك فهو من أهل الفلاح، كما قال تعالى: {وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} (آل عمران: ١٠٤).

هذه مقدمات في أوائل شرحنا، أسأل الله جل وعلا أن يجعلنا وإياكم من الموفقين فيه.

وسبق أن شرحت العديد من الكتب في علم الأصول، وأرغب أن يكون الكتاب الذي نتدارسه ونتباحث فيه من الكتب المغايرة لما درسناه سابقًا، وعندي عدد من المقترحات في كتب الأصول:

الاقتراح الأول: كتاب مختصر التحرير لابن النجار.

وهذا الكتاب ميزته شموله للمسائل الأصولية، وأنه من كتب الحنابلة، وصاحبه من أصحاب المعتقد السلفي، ولكن فيه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: طول الكتاب. فسيحتاج منا إلى مدة طويلة.

الإشكال الثاني: أن الاختصار فيه شديد. وبالتالي العبارة أو الجمل ليست واضحة وتحتاج إلى فك.

الإشكال الثالث: أن الاستدلالات فيه قليلة. وإنما يذكر رؤوس المسائل والأقوال في الغالب.

الاقتراح الثاني: كتاب منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي الشافعي صاحب التفسير.

وهذا الكتاب عمدة في بابه، وقد شرحه الكثير من أهل العلم، ولا يزال يُدرّس في العديد من محافل العلم، وأظنه هو الكتاب الأساس في الأزهر، فقيمته العلمية عالية ومؤلفه متقدم (ت ٦٨٤، أو ٦٨٥ هـ)، وفيه ذكر أهم المسائل الأصولية والأقوال والأدلة، فالكتاب مناسب جدًا، وعبارته أوضح من مختصر التحرير.

الاقتراح الثالث: كتاب مختصر ابن الحاجب الأصولي.

وأظنه في الأساس من علماء المالكية، والكتاب مختصر وجامع، لكن صياغته فيها صعوبة وبالتالي يحتاج إلى تفكيك.

الاقتراح الرابع: تنقيح الفصول للقرافي.

وفيه طول، ولكنه واضح الأسلوب ومستوعب لكثير من المسائل، وفيه تحقيقات وتدقيقات جيدة.

وسنتدارس -إن شاء الله- في كتاب منهاج الوصول للبيضاوي، ولعلنا نحاول أن نربط هذا الكتاب بمباحث المعتقد من جهتين:

الجهة الأولى: جهة الأصل الذي تُبنى عليها هذه المسائل.

الجهة الثانية: جهة الفروع العقدية المبنية على القاعدة الأصولية.

وهذه طريقة جديدة قد لا يجدها الإنسان في الكتب الأصولية.

أسأل الله جلا وعلى أن يعظم لكم الأجر، وأن يكثر لكم الثواب، وأن يرضى عنكم رضى لا يسخط بعده أبدًا، وأن يجعلكم من الهداة المهتدين، كما أسأله جل وعلا أن يفتح لكم ما أُغلق من أبواب العلم، وأن يجعلكم ممن يقتدى بهم في الخير، فتعظم أجوركم ويكثر ثوابكم.

والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المجلس: ٢

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين.

أحمده جل وعلا على نعمه، وأسأله جل وعلا لي ولكم التوفيق لخيري الدنيا والآخرة، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد،.

فبإذن الله عز وجل نتدارس في كتاب (منهاج الوصول) للقاضي ناصر الدين البيضاوي، وهو كتاب مهم؛ لأن الكتاب قد اشتمل على عدد من المزايا:

المزية الأولى: شموله لأكثر المسائل الأصولية.

المزية الثانية: أن هذا الكتاب قد جمع أدلة الأصوليين وأقوالهم. وبالتالي هو كتاب مستوعب.

المزية الثالثة: أنه مختصر. وقد جمع المعاني العديدة في الألفاظ القليلة.

المزية الرابعة: اهتمام العلماء به. وأُلِّفت عليه العديد من المؤلفات التي منها ما هو شرح، ومنها ما هو استدراك، ومنها ما هو تعقب، ومنها ما هو مقارنة بين الكتاب وغيره من الكتب.

المزية الخامسة: أن هذا الكتاب من تأليف القاضي البيضاوي.

وهو عبد الله بن عمر البيضاوي، نُسب إلى المدينة البيضاء بفارس، وقد ألَّف عددًا من المؤلفات منها في التفسير (أنوار التنزيل) وله قيمة عند أهل العلم، و(شرح مختصر ابن الحاجب) الأصولي، ومنها: هذا الكتاب الذي بين أيدينا، والمشهور أن وفاته سنة (٦٨٥ هـ).

المزية السادسة: أن فيه دقة في العبارة والجمل بحيث تدل على المراد منها.

المزية السابعة: أن ألفاظه تحتاج إلى شرح.

وبالتالي يتعود الإنسان على قراءة الكتب المغلقة ويتمكن من شرحها؛ لأن الكتاب السهل لن تستطيع أن تتعود منه على فهم الأساليب المغلقة في الكتب الأصولية وغيرها، لكن إذا تدارست كتابًا قد

اعتمد على اختصار الكلام بحيث يحتاج معه إلى شيء من الشرح والتفصيل، فحينئذ تتعود من ذلك على فهم كلام أهل العلم ومؤلفاتهم.

المزية الثامنة: أنه يورد بعض الفروع الفقهية التي تُبنى على القواعد الأصولية. وهذا وإن كان قليلًا لكن الإنسان يتعود مثل هذا.

المزية التاسعة: أنه يوضح أثر الخلاف وهل هو خلاف حقيقي أو خلاف لفظي؟.

المزية العاشرة: أنه يحرص على توثيق بعض معلوماته من الكتب الأخرى أو العلوم الأخرى مثل كلام أهل اللغة ونحوهم.

المزية الحادية عشرة: أنه قد أحسن في ترتيب موضوعات علم الأصول بترتيب معقول ومقبول.

وقد رتب الكتاب على أربعة أمور:

أولها: في تصور الأحكام الشرعية.

ثانيها: في الأدلة.

ثالثها: في طرق الاستنباط.

رابعها: في الاجتهاد والتقليد. الذي سماه حال المستفيد.

وهذا الكتاب له قيمته ومنزلته، ومن هنا وُجد في عدد من الدول من اعتمد هذا الكتاب في الدراسة الجامعية، ومن أشهر هذا الدراسة في الأزهر في قسم الدراسة الشافعية في الأصول، فإنهم قد اعتمدوا على هذا الكتاب.

وهنا سؤال: لماذا نحتاج إلى شرح الكتاب، وألا يمكن أن يقرأ الإنسان هذا الكتاب بنفسه؟.

فنقول: نحتاج إلى شرح هذا الكتاب لعدد من الأسباب:

السبب الأول: أنه مغلق العبارة في عدد من المواطن وبالتالي نحتاج إلى فهم مراد المؤلف. فإن الاختصار الشديد جعل هذا الكتاب يحتاج إلى من يقوم بشرحه.

السبب الثاني: أن هذا الكتاب يوجد فيه إشارات خفية لا ينتبه لها إلا من كان عنده خلفية أصولية سابقة. وبالتالي نحتاج إلى إظهار هذه الإشارات وإبرازها.

السبب الثالث: أن المؤلف عنده شيء من التوجه العقدي المخالف لأهل السنة في عدد من المواطن. منها: ما يكون متبينًا له أصالة، ومنها: ما يكون قد جرى على لسانه وقلمه من حيث لا ينتبه له الإنسان، وبالتالي نحتاج إلى إبراز هذه القضايا وإظهارها.

وحينئذ نحن نحتاج إلى شرح هذا الكتاب.

*** المتن ***

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

تقدس من تمجد بالعظمة والجلال، وتنزه من تفرد بالقدم والكمال عن مناسبة الأشباه والأمثال، ومصادمة الحدوث والزوال، مقدر الأرزاق والآجال، ومدبر الكائنات في أزل الآزال، عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال، نحمده على فضله المترادف المتوال، ونشكره على ما عمنا من الأنعام والأفضال، ونصلي على محمد الهادي إلى نور الإيمان في ظلمات الكفر والضلال، وعلى آله وصحبه خير صحب وآل، وبعد،.

فإن أولى ما تهتم به الهمم العوالي، وتصرف فيه الأيام والليالي تعلم المعالم الدينية، والكشف عن حقائق الملة الحنيفية والغوص في تيار بحار مشكلاته، والفحص عن أستار أسرار معضلاته، وإن كتابنا هذا (منهاج الوصول إلى علم الأصول، الجامع بين المعقول والمشروع، والمتوسط بين الأصول والفروع)، وهو وإن صغر حجمه كبر علمه، وكثرت فوائده، وجلت عوائده، جمعته رجاء أن يكون سببًا لرشاد المستفيدين، ونجاتي يوم الدين والله تعالى حقيق بتحقيق رجاء الراجين.

أصول الفقه معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

تعريف الفقه: والفقه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية

قيل: الفقه من باب الظنون. قلنا: المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه.

ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها، لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب.

أما المقدمة: ففي الأحكام ومتعلقاتها وفيها بابان:

الباب الأول: في الحكم، وفيه فصول:

الفصل الأول في تعريفه: الحكم خطاب الله تعالى، المتعلق بأفعال المكلفين، بالاقتضاء أو التخيير.

قالت المعتزلة: خطاب الله تعالى قديم عندكم، والحكم حادث؛ لأنه يوصف به، ويكون صفة لفعل العبد، ومعللاً به، كقولنا: حلت بالنكاح، وحَرُمت بالطلاق وأيضاً: فموجبية الدُّلوك ومانِعِية النجاسة، وصحة البيع وفساده خارجة عنه، وأيضًا فيه الترديد وهو ينافي التحديد.

قلنا: الحادث التعلق، والحكم متعلِّق بفعل العبد، لا صفته؛ كالقول المتعلق بالمعدومات، والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع، والموجبية والمانعية أعلام للحكم لا هو، وإن سُلِّم فالمعني بهما اقتضاء الفعل والترك، وبالصحة إباحة الانتفاع، وبالبطلان حرمته، والترديد في أقسام المحدود لا في الحد.

*** الشرح ***

لعلكم تلاحظون ما ذكرته من وجازة اللفظ، وأن بعض هذه الألفاظ تحتاج إلى شرح وتوضيح، وتلاحظون أيضًا استيعاب الكتاب لما يتعلق بموضوعاته التي ذُكرت هنا.

قوله: بسم الله الرحمن الرحيم: ابتدأ المؤلف كتابه بالبسملة، والسنة في الكتب أن تُبتدأ بالبسملة والحمد، وأهل العلم تكلموا في تفسير البسملة بما لا يتعلق به البحث الأصولي هنا، وهكذا ذكر المؤلف مقدمة في الثناء على الله والصلاة على نبيه، وهي شبيهة بالمقدمة البلاغية والأدبية.

قوله: تقدس: أي تنزّه وترفّع عن الوصف غير اللائق.

قوله: من تمجد: المراد بالتمجد كونه كان له من المجد والمكانة والمنزلة.

قوله: بالعظمة: فالله عظيم في أمره، وجل وعلا عظيم في ذاته، وعظيم في قدرته وسلطانه.

قوله: والجلال: ما يكون من صفاته جل وعلا يترفّع بها عما لا يليق به.

قوله: وتنزه: أي أنه ترفّع وتقدس.



قوله: من تفرد بالقِدم والكمال: أي أنه جل وعلا هو القديم وحده، والمراد بالقديم هنا الأزلي الذي ليس له حد بداية، وتفرد بالكمال لأن صفات الله كاملة لا يتطرق إليها النقصان بحال، بخلاف غيره فمهما يكن عنده من الكمال إلا أنه يرد عليه النقص بوجه من الوجوه.

قوله: عن مناسبة الأشباه والأمثال: عن هنا متعلقة بتتره أي تتره عن مناسبة الأشباه والأمثال، والأمثال المطابقة بين شيئين في الصفات، والأشباه المطابقة بين شيئين في صفة، وقد قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى: ١١)، فنفى المثلية عنه جل وعلا وبالتالي هو متره عن هذا، وأما كلمة الأشباه فإنها تحتمل معنيين:

أحدهما: المماثلة في الصفة. ويتترّه رب العزة والجلال عن أن يماثله أحد في صفاته.

الثاني: أن يراد به أن يكون متصفًا بصفة يتصف بها العباد وإن لم يكن بينهما تماثل. وهذا لا يصح نفيه؛ لأنه بالاتفاق أن الله موجود والعبد موجود، وإن كان وجود الله وجودًا كاملًا وجودًا واجبًا، ووجود العبد وجود ناقص وجائز، ولذلك يتردد بعض أهل العلم في نفي الأشباه، فلا يثبتون ولا ينفون.

قوله: ومصادمة الحوادث والزوال: أي أنه جل وعلا يتتره عن مصادمة الحوادث أو مصادمة الحدوث، فالله جل وعلا أزلي ليس لوجوده بداية.

وكلمة الحدوث تحتمل معاني: هل المراد بالتتره عن الحدوث نفي الصفات الاختيارية؟ فنقول: الله متصف بكونه يتكلم متى شاء، وبكونه يفعل ما يريد، كما قال تعالى: {فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ} (هود: ١٠٧، البروج: ١٦)، والقول بأن الله اتصف بصفات في الأزل ثم لم يعد يتصف بها، قول خطأ، بل الله جل وعلا له أن يفعل ما يشاء، وبالتالي يتكلم متى شاء، ويفعل ما شاء.

وكذلك يتتره عن الزوال، فهو الباقي جل وعلا، ولذا قال جل وعلا: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} (الحديد: ٣).

قوله: مقدر الأرزاق والآجال: أي أنه جل وعلا يعطي الرزق من يشاء من عباده، كما قال تعالى: {اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ} (الروم: ٢٦، ٣٧) (الزمر: ٥٢)، وقال: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي

الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا} (هود: ٦)، وقد يُفهم من هذه الكلمة أن الله هو الذي يقدر لكن الرزق من عند غيره، وهذا فهم ليس مرادًا للمؤلف، بل هو الرزاق، كما قال تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ (٥٧) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ} (الذاريات: ٥٦-٥٨).

وهو الذي يقدر آجال العباد متى يموتون؟ ومتى يولدون؟ قال تعالى: {فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ} (الأعراف: ٣٤) (النحل: ٦١).

قوله: ومدبر الكائنات في أزل الآزال: أي أنه قد قدر المقادير قبل أن يخلق الخلق، ومدبر ما يكون من الخلق في أزل الآزال، ولا يُفهم من هذا أن أمره يكون في الأزل فقط بل هو جل وعلا يأمر بالوقائع والحوادث.

قوله: عالم الغيب والشهادة: الغيب ما لا يطلع عليه الناس، والشهادة ما يحضرهم ويشاهدونه، فهو جل وعلا لا يخفى عليه شيء لا غيب ولا شهادة.

قوله: الكبير: فهو جل وعلا أكبر من كل شيء، كبير في سلطانه، كبير في ذاته، كبير في أمره.

قوله: المتعال: المترفع عما لا يليق به من الأفعال والصفات.

قوله: نحمده على فضله: الحمد هو الوصف بالفعل الجميل، وأراد هنا الشكر؛ لأنه قال: على فضله. فإن كان يريد بفضله على المتكلم فهنا شكر، وإن كان فضله على الخلائق فيكون حمدًا.

وفضله هو نعمه التي يُنعم بها على العباد، وليس مما يحتاج إليه سبحانه وتعالى، فهو لا يحتاج إلى شيء من خلقه.

قوله: المترادف: أي يأتي بعضه عقب بعضه الآخر.

قوله: المتوال: أي أنه لا يخلو من زمان من نعم الله جل وعلا.

قوله: ونشكره: أي ننسب الفضل والنعمة له سبحانه، ونتحدث بذلك بألسنتنا، ونستعمل هذه النعم في طاعة الله.

قوله: نشكره على ما عمنا من الإنعام والإفضال: أي وصل فضله وخيره إلى جميع أفرادنا.

قوله: ونصلي على محمد الهادي: أي نثني على محمد الهادي المرشد للخلق، كما قال تعالى: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (الشورى: ٥٢)، وليس المراد به أنه يوفق الناس للهداية، وإنما هو مرشد للهداية.

قوله: إلى نور الإيمان: الإيمان له نور، ونوره كما يكون في الاعتقادات يكون في الأعمال.

قوله: من ظلمات الكفر والضلالة: أي أنه يهدي العباد من ظلمات؛ لأن الإيمان نور ويقابل النور الظلمة.

قوله: وعلى آله وصحبه خير صحب وآل:

قوله: وبعد:

قوله: فإن أولى: أي أهم وأفضل وأحرى.

قوله: ما تهتم به الهمم العوالي: أي ما تسعى الهمم العالية لتحصيله، والهمم المعاني النفسية التي تكون عند الإنسان تدفعه إلى فعل من الأفعال.

قوله: وتصرف فيه الأيام والليالي: يعني يُستعمل في الأوقات.

قوله: تعلم المعالم الدينية: وذلك لثلاثة أمور:

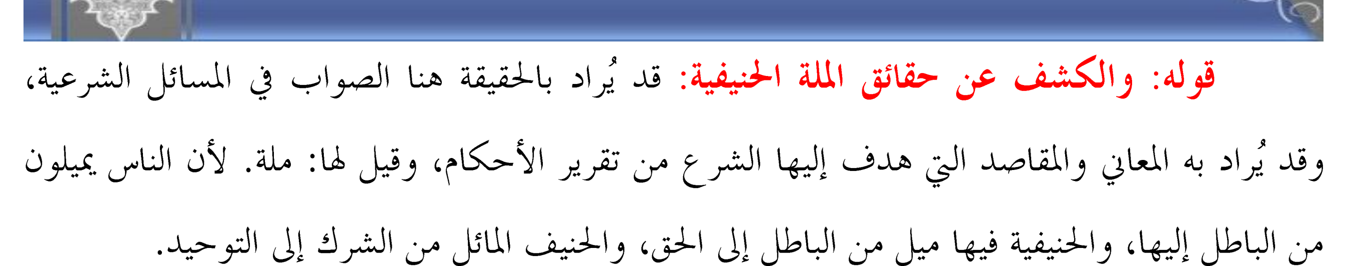
الأمر الأول: أن العبد يحقق ما خُلق من أجله.

وبالتالي يتمكن من عبادة ربه وإرضائه، وهي الغاية التي خُلق الإنسان من أجلها.

الأمر الثاني: أنه تحصل به سعادة الآخرة.

فإنه مهما كان عند الإنسان من الأعمال إذا لم تكن مضبوطة بعلم فقد تكون وبالًا عليه، كمن يصلي بلا وضوء، لأنه كان جاهلًا، أو لا يراعي أركان الصلاة، فلم يستقم له دين بسبب عدم وجود العلم عنده.

الأمر الثالث: أن سعادة الآخرة مرتبطة به.



قوله: والكشف عن حقائق الملة الحنيفية: قد يُراد بالحقيقة هنا الصواب في المسائل الشرعية، وقد يُراد به المعاني والمقاصد التي هدف إليها الشرع من تقرير الأحكام، وقيل لها: ملة. لأن الناس يميلون من الباطل إليها، والحنيفية فيها ميل من الباطل إلى الحق، والحنيف المائل من الشرك إلى التوحيد.

قوله: والغوص في تيار بحار مشكلاته: أي من أولى ما تهتم به الهمم أن يغوص الإنسان في البحث في المشاكل والمشكلات.

قوله: والفحص عن أستار أسرار معضلاته: الأمر المعضل هو الذي يعجز الناس عن حله وتوضيحه، وهذا لا يكون إلا بتعلم المعالم الدينية.

قوله: وإن كتابنا هذا (منهاج الوصول إلى علم الأصول، الجامع بين المعقول والمشروع، والمتوسط بين الأصول والفروع): أي الطريقة المسلوكة للوصول إلى فهم هذا العلم، وهذا العلم يجمع بين المعقول والمشروع، والمعقول ما تراه العقول وتستحسنه، والمشروع ما ورد في الكتاب والسنة، فمن مميزات هذا الكتاب أنه يجمع بين المعقول والمشروع، وكذلك يتوسط بين الأصول والفروع، فيأتي بالقواعد الأصولية ويأتي بفروعها.

قوله: وهو وإن صغر حجمه كبر علمه: فهذا الكتاب وإن صغر حجمه لكن علمه كبير، وصغر الحجم فلا إشكال فيه وهكذا صفة كبر العلم الذي به.

قوله: وكثرت فوائده: أي كثرة المسائل المبحوثة فيه.

قوله: وجلت عوائده: أي أن ما يعود منه على الإنسان من علم نافع وتصحيح العمل أمر عظيم كبير الفائدة.

قوله: جمعته: أي جمعت هذا المختصر من كتب الأصول.

قوله: رجاء أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين: أي يستفيد منه الآخرون فيصلون إلى الحق.

قوله: ونجاتي يوم الدين: فإن من أعظم ما تحصل به النجاة من النار يوم القيامة طلب العلم الشرعي.



قوله: والله تعالى حقيق بتحقيق رجاء الراجين: أي جدير بتنفيذ رجاء الراجين الذين يسألونه دخول جنته.

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى تعريف هذا العلم.

والعادة أن العلماء يعرفون كلمة الأصول وحدها ثم الفقه؛ لأن كلمة أصول الفقه كلمة مركبة.

الأصول: لغة: جمع أصل وهو قاعدة الشيء.

اصطلاحًا: له عدد من المعاني منها:

المعنى الأول: المقيس عليه.

المعنى الثاني: ما يستصحب ونقيس عليه في القياس. فتقول: الخمر أصل لتحريم المخدرات.

المعنى الثالث: المستصحب. ومنها قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان.

المعنى الرابع: القاعدة المستمرة. ولذلك يقولون: أكل المضطر للميتة على خلاف الأصل. أي على خلاف القاعدة الأصلية.

ثم عرف الكلمة الأخرى كلمة الفقه.

والفقه: اللغة: الفهم الدقيق.

ثم انتقل إلى تعريف أصول الفقه في الاصطلاح، وهناك تعريفات كثيرة لهذا العلم، ومنها: أنه القواعد التي يُتوصل منها إلى استنباط الأحكام الشرعية مباشرة.

قوله: أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد: فكأنه جعل هذا العلم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: معرفة دلائل الفقه إجمالًا. وهذا القسم يتعلق بالأدلة.

معرفة: ذكر المعرفة ولم يقل: العلم. لأن العلم يقتضي الإحاطة والإدراك من كل جانب، والمكلف لم يصل إلى هذا.

دلائل: جمع دليل، أي أدلة الفقه.

إجمالًا: أي الدليل من جهة الإجمال لا من جهة أفراده وتفاصيله فهذا شأن الفقيه، فالأصولي لا يبحث في أدلة وجوب الزكاة؛ لأن معرفة هذا معرفة أدلة جزئية ونحن نريد معرفة إجمالية، والمعرفة التفصيلية ليست شرطًا.

القسم الثاني: كيفية الاستفادة منها. أي طريقة استخراج الأحكام من الأدلة، وهذا القسم يتعلق بطرائق الاستنباط.

القسم الثالث: حال المستفيد. وهذا يشمل المجتهد والمقلد.

قوله: والفقه العلم بالأحكام: فيخرج العلم بالأدلة، فهذا بحث أصولي.

قوله: بالأحكام الشرعية: فيخرج العلوم غير الشرعية مثل: النحو، والطب.

قوله: العملية: تحرزًا من الاعتقادية؛ لأن المباحث الاعتقادية لها علم وفن آخر وهو علم العقائد.

قوله: المكتسَب من أدلتها التفصيلية: لأنك إذا عرفت الأحكام الشرعية العملية بواسطة الاستفتاء فلا يسمى فقهًا وإنما يسمى تقليدًا، فلو ذهبت إلى عالم وسألته عن مسألة فهذا لا يسمى فقهًا؛ لأنك عرفت حكم المسألة من غير طريق استخراج الحكم من الدليل.

إذن: لا يكون الإنسان فقيهًا إلا إذا كان عنده قدرة على استخراج الأحكام من الأدلة.

وقوله: من أدلتها: لأن الأحكام الشرعية لا تؤخذ إلا من الدليل.

وقوله: التفصيلية: احترازًا من الأدلة الإجمالية التي هي بحث الأصولي.

قوله: قيل الفقه من باب الظنون، قلنا المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه: تلاحظون أن تعريف المؤلف للفقه تعريف اصطلاحي اصطلح عليه العلماء وليس المراد به المعنى الشرعي؛ لأن المعنى الشرعي أعم من هذا، فقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من يرد الله به خيرًا يفقه في الدين)، لا يقصرها على الأحكام العملية، بل يشمل أيضًا العقائد، ولذلك اعترض على هذا التعريف من تعاريف الفقه بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول:

أنكم تقولون في تعريف الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية. والعلم أمر يقيني مجزوم به، وأكثر مسائل الفقه ظنية ليست مسائل مقطوعًا بها.

وأُجيب عن هذا بجواب: فقال: قلنا بأن الفقيه يقطع بالحكم ليس من جهة دليل المسألة، وإنما من جهة قاعدة الشريعة في القطع بوجوب العمل بمقتضى الأدلة. فلو قال لك قائل: متى توهمت أن شخصًا دخل الشارع فاركب سيارتك وابتعد عن الشارع. فجاءتنا ظلال وأزوال أشخاص، هل نقطع ونجزم بوجود أشخاص؟ لا نقطع، فمجرد وجود ظل لا يعني وجود أشخاص، وإذا وجدت هذا الظل ألا يجب عليك أن تنطلق وتترك المكان؟ وهل جزمًا أم ظنًا؟ نعم، جزمًا، وهنا حكم مقطوع به مجزوم به وهو الذهاب، وهو مبني على أمر ظني وأقل من الظني، وهذا الحكم قطعي، والظني في طريقه لا يؤثر عليه، كما أننا نقول: شهادة الشاهدين لا تفيد القطع. ولو جاء شاهدان وقالا: فلان قتل فلانًا. لا يوجد جزم، بل يحتمل غلط الشاهد ويحتمل كذبه، لكننا نجزم عند وجود هذا الأمر بوجوب الواجب الشرعي جزمًا يقينيًا، وبالتالي الظن هذا في الطريق، لكن الحكم يقطع به، ومن ثم لا حرج في أن نقول: العلم بالأحكام الشرعية العملية.

إذن: المجتهد متى ظن وجود الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فنحن نقطع بناء على أمر الشارع وإن كان سبب هذا القطع أمرًا ظنيًا، والظن في الطريق فقط، ولذلك لما يأتيك شخص ويقول: إن محمدًا موجود في السوق. فشهادة هذا الواحد ظنية، لكننا قد نستفيد القطع من طريق آخر.

الاعتراض الثاني:

أننا عرفنا الفقه بثلاثة أشياء:

أولًا: معرفة دلائل الفقه إجمالًا.

ثانيًا: كيفية الاستفادة منها.

ثالثًا: حال المستفيد.

وفي أوائل بحث الأصول تجد الواجب، والحرام، والمندوب، والصحة، والفساد، ففي الأقسام تدخل؟ ليس في واحد منها، إذن هذا فيه اعتراض.

وأجيب: بأن تصور الأحكام هو النتيجة التي سنصل إليها بتطبيق القواعد الأصولية على الأدلة، وثمرة الشيء وفائدته ليست جزء منه، هكذا يقولون.

قوله: ودليله المتفق عليه بين الأئمة الكتاب والسنة والإجماع والقياس: ذكر المؤلف الأدلة المتفق عليها، وذكر أنها الكتاب وهو القرآن العظيم، والسنة وهي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقواله وتقريراته، والإجماع وهو اتفاق مجتهدي العصر على حكم شرعي، والقياس وهو إلحاق مسألة غير منصوصة بمسألة منصوص عليها.

وهذه هي الأدلة المتفق عليها و لم يخالف فيها أحد، أما بالنسبة للكتاب والسنة والإجماع فلا إشكال فهي قطعية في الجملة، وأما القياس فإن طائفة قالوا: القياس لا يحتج به. كالظاهرية ولكنهم أُجيبوا بأنهم قد استدلوا في مسائل بالقياس وسموه بغير اسم القياس، وقال آخرون: القياس طريق من طرق استثمار الأدلة وليس دليلًا في نفسه، ولذلك في القياس نحتاج إلى أصل عليه دليل.

قوله: ولا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها: والتصور معرفة الأشياء المفردة، عندما تقول: عمود. تتصور في ذهنك عمود، هذا يسمى تصور.

والتصديق هو النسبة بين شيئين، فإذا قلت: هذا عمود. هنا نسبة هذا الجسم الذي أمامي إلى كونه عمودًا، فهذا يسمى تصديق، وكما تقول: طارق فاهم. ففيه إدراك النسبة بين شيئين.

إذن: لا بد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية الإجمالية، وليس المراد به تفاصيل الأحكام، من أجل أن هذه الأحكام ثمرة الأصول، فإن الأصولي يريد إثبات هذه الأحكام أو نفي هذه الأحكام.

قوله: لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب: المقدمة التي نحن فيها الآن، والكتب قيل لها: كتب. لأن الكَتْب في اللغة هو الجمع، أي أنه جمع مسائل الباب في محل واحد.

قوله: أما المقدمة: يرى المؤلف أن هذه المقدمة ليست من صلب علم الأصول، وإنما هي في لبيان طريقة الوصول إلى الثمرة.

قوله: ففي الأحكام ومتعلقاتها: وذكر فيه بابين، ومبنى هذا التقسيم على ملاحظة أركان الحكم: فعندنا حكم، وحاكم، ومحكوم عليه، وسيأتي تفاصيل ذلك، ومن هنا قسمنا مبحث الحكم إلى هذه الأقسام.

قوله: الباب الأول: في الحكم وفيه فصول، الفصل الأول في تعريفه: الحكم خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير: وبعضهم يزيد: أو الوضع.

قوله: خطاب الله: المراد كلام الله، وخطاب النبي صلى الله عليه وسلم حكم لكونه خطابًا لله، كما قال تعالى: {إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى} (النجم: ٤).

قوله: المتعلق بأفعال المكلفين: فلو جاءنا خطاب لا يتعلق بأفعال المكلفين فلا يسمى حكمًا.

قوله: بالاقتضاء: أي بالطلب، وقد يكون طلبًا جازمًا فيكون للوجوب، وقد يكون طلبًا غير جازم فيكون للاستحباب، وقد يكون طلبًا للترك فيكون حرامًا أو مكروهًا.

قوله: أو التخيير: هذا في المباح، فيخير الإنسان بين فعله وتركه.

قوله: قالت المعتزلة: خطاب الله تعالى قديم عندكم، والحكم حادث؛ لأنه يوصف به، ويكون صفة لفعل العبد، ومعللاً به، كقولنا: حلت بالنكاح، وحَرُمت بالطلاق وأيضاً: فموجبية الدُّلوك ومانعِية النجاسة، وصحة البيع وفساده خارجة عنه، وأيضًا فيه الترديد وهو ينافي التحديد: اعترض على هذا التعريف باعتراضات أشهرها اعتراضان:

الاعتراض الأول:

قالوا: يا أيها الأشاعرة أنتم تقولون: خطاب الله القديم. بينما الأحكام الشرعية هذه حادثة، وقال تعالى: {مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ} (الأنبياء: ٢)، فكيف يوصف القديم بأمر حادث؟.

نقول: هذا الاعتراض يسير على مذهب الأشاعرة وبالتالي يلزم الأشعري أن يجيب عنه، وليس على قول الجمهور؛ لأن الجمهور يقولون بأن الله جل وعلا يتكلم متى شاء، وحينئذ لا يلزم هذا الاعتراض.

الاعتراض الثاني:

قالو: فيه الترديد وهو ينافي التحديد.

أي أن التعريف فيه تردد، والتعريف لا بد أن يكون واضحًا جليًا يحدد المراد منه.

وأُجيب عن هذا بعدد من الأجوبة أحسنها أن نقول: أو هنا ليست للتردد ولكنها للتنوع. وبالتالي لا محل لهذا الاعتراض.

قوله: قلنا: الحادث التعلق: هذا من المؤلف رد وجواب، لما قالوا: خطاب الله قديم. قالوا: صحيح، وقالت الأشاعرة: خطاب الله قديم، لكن تعلقه بفعل المكلف ناشئ حادث. وهذا الكلام خطأ، بل الحكم يثبت كونه حكمًا وُجد العباد أو لم يوجدوا.

قوله: والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات، والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع، والموجبية والمانعية أعلام للحكم لا هو، وإن سُلِّم فالمعني بهما اقتضاء الفعل والترك:

إذن نسوق الاعتراض مرة أخرى، قالوا: فعل المكلف ناشئ عن خطاب قديم فكيف يتعلق الخطاب القديم بالمكلف الناشئ الحادث؟.

وأجاب المؤلف عنه: بأن الحادث هو تعلق الخطاب بفعل المكلف، والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته، ومَثّل له المؤلف بعدد من الأمثلة.

ثم أجاب بجواب ثان فقال: إن سُلِّم بأن التعريف فيه تردد فالمعني بهما اقتضاء الفعل والترك. يعني إن سُلّم فالمعني في تعلق الحكم به اقتضاء الفعل طلب الفعل أو طلب الترك.

قوله: وبالصحة إباحة الانتفاع: ويراد بالصحة أن يُباح الانتفاع من العين المعقود عليها.

قوله: وبالبطلان حرمته: أي بالبطلان تحريم الانتفاع به، فحينئذ قولهم: إن هذا التعريف فيه ترديد لا يُقبل.

قوله: والترديد في أقسام المحدود لا في الحد: جاء بجواب آخر بأن التردد هنا ليس في ذات الحد وإنما هو لأقسام المحدود.

هذا ما يتعلق بالمبحث الأول من مباحثنا في قراءة منهاج الوصول إلى علم الأصول.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٥٤:١٢؟.

جـــ: كلمة الشبه لم يرد في النصوص إثباتها ولا نفيها، وتحتمل معنى حقًا ومعنى باطلًا، وبالتالي نسكت عنها.

س٢: [...] ٥٤:٥١؟.

جـــ: أنت عندك الأدلة، هي الأصول التي تستند إليها الأحكام الفقهية، ولا يمكن أن تصل للأحكام إلا بواسطة قواعد الاستنباط، وبالتالي هذه أجزاء أصيلة من العلم، وهناك شروط لهذا الاستنباط، سواء ما يتعلق بالشروط في ذات الخطاب أم شروط متعلقة بالمستفيد المجتهد، ومبحث الاجتهاد إذن مبحث أصيل؛ لأنه يتعلق به استنباط الحكم من الدليل، ثم بعد ذلك ما عاد يبقى معنا إلا الأحكام هل هي من الأصول أو لا؟ هذا الخلاف فيه من قديم، منهم من يقول: هي نتيجة الشيء وثمرته وليست من ذاته. ومنهم من يقول: هي جزء منه. فالخلاف فيه قديم وبالتالي الذي يقول: إن أصول الفقه فقط الأدلة. نقول: هذا خطأ؛ لأنه لا يمكن أن تستنبط الحكم من الدليل إلا بمعرفة قواعد الاستنباط. وكذلك من قال: بأن الأصول هو قواعد الاستنباط فقط. نقول: لا، الأدلة مبحث أصيل وهناك شروط للاجتهاد في استنباط الأحكام من الأدلة، وشروط الشيء تابعة له وجزء منه، وبالتالي هذه كلها مباحث أصيلة من علم الأصول.

س٣: [...] ٥٧:٠٧؟.

جـــ: أولًا: تلاحظون أن كلمة الفقه يراد بها معاني متعددة:

المعنى الأول: هو الأحكام الشرعية سواء في المعتقد أم في الفروع. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (من يرد الله به خيرًا يفقه في الدين)، ليس الفروع فقط بل العقائد تدخل في هذا اللفظ، وبالتالي إذا قلنا: أصول الفقه فالمراد بها أدلته الإجمالية.

المعنى الثاني: أن يراد بالفقه الفروع التي هي المسائل العملية. وكلمة أصول الفقه لا يمكن أن يراد بها هذه المعنى؛ لأن قواعد هذا العلم وأدلته كما تُستخرج بها أحكام فروعية يُستخرج بها أحكام أصولية، ولذلك مثلًا نجد أهل العلم يقولون: نأخذ إثبات رؤية العباد لله عز وجل يوم القيامة من قوله تعالى: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} (المطففين: ١٥)، فقالوا: لما حكم على الفجار بحجبهم عن رؤية الله أخذنا منه أن الأبرار لا يُحجبون عن رؤية الله. وهذا يسمى عند الأصوليين دلالة التقسيم، مفهوم التقسيم، قسّم الشيء إلى قسمين وأعطى أحدهما حكمًا معناه القسم الآخر يخالفه في الحكم، فهنا مسألة عقدية واستنبطنا عليها حكمًا بواسطة قاعدة أصولية وبالتالي لا يصح أن تقول: أصول الفقه المراد به بالفقه هنا الفروع.

المعنى الثالث: أن يراد بالفقه القدرة على استخراج الأحكام من الأدلة. وهذا أيضًا ممكن أن يُراد من كلمة أصول الفقه.

وبعض أهل العلم يقول: الأحسن أن نقول: علم الأصول. فلا نربطه بالفقه.

والأمر واسع إذا عُرف المراد.

س٤ : الصحة والفساد أجزاء من علم الأصول ومع ذلك لم يشملها هذا التعريف؟.

جـــ: المؤلف أجاب في نفس الكتاب وقال بأن الأحكام الشرعية ثمرة ونتيجة لعلم الأصول، وثمرة الشيء خارجة عن حقيقته وماهيته.

والاقتضاء هو علم الأصول وليس الثمرة، لكن الاقتضاء ينتج الوجوب، فالنتيجة والثمرة هي كونه واجبًا، أما كونه مطلوبًا فهذا هو فهم الدليل الشرعي.

س٥: [...] ٤٥:٦٠؟.

جـــ: هذا اعتراض على تعريف الفقه بأنه العلم بالأحكام؛ لأن العلم أمر يقيني، ولكننا نجد مسائل الفقه ظنية، وأجاب عن هذا بقوله: بأن الظن في الطريق، وإلا فالحكم مقطوع به.

س٦: [...] ٣٠:٦١؟.

جـــ: الحادث هو تعلق الخطاب بأفعال المكلفين، والمؤلف قال: بأن التعريف هو خطاب الله. وخطاب الله عند الأشاعرة قديم أصله وآحاده، وأهل السنة يقولون: كلام الله قديم النوع حادث آحاده. وبالتالي لا إشكال عندهم، فاعترضوا على الأشاعرة بهذا الاعتراض فقالوا فيه: خطاب الله قديم عندكم والحكم حادث، فكيف نصف الحكم الحادث بكونه خطاب الله الذي هو قديم عندكم؟ فهنا أمران متغايران: قديم وهو خطاب الله، وقد عرّفتَ به الأمر الحادث وهو الحكم.

فأجاب المؤلف عن هذا بقوله: الحادث إنما هو تعلق الخطاب بفعل المكلف، أما ذات الخطاب فهو قديم، ونحن نقول: أصلًا هذا الاعتراض لا يلزمنا.

وعلى العموم هذا الاعتراض على مذهب الأشاعرة وبالتالي لا يلزمنا الجواب عنه.

س٧: متى يكون الإنسان فقيهًا؟.

جـــ: لا يمكن أن يكون المرء فقيهًا إلا إذا عرف الأصول واستطاع أن يطبق الأصول على الأدلة، فلو جاءك إنسان حافظ كل كتب الفروع فاهم مسائل الفقه، لكن لا يعرف الأصول فليس بفقيه، ولو جاءنا يحفظ كتب الفقه وكتب الأصول لكن لا يستطيع أن يطبق الأصول على الأدلة هذا ليس بفقيه، فلا يكون فقيهًا إلا إذا كان عارفًا بالقواعد الأصولية قادرًا على تطبيقها على الكتاب والسنة والأدلة واستنباط الأحكام واستخراجها منها.

س٨: ما هو الاعتراض الثاني ؟.

جـ: الترديد، قالوا: أنتم تقولون في الحكم: بأنه بالاقتضاء أو التخيير. وهذا تردد والتعاريف لا بد أن تكون معيِنة لا تردد فيها، نجيب عن هذا الاعتراض بأن أو هنا للتنويع، فينقسم إلى نوعين كلاهما داخل في حقيقة الحكم.

ولا يصح وضع أو في التعريفات لأنها تفيد الشك، تقول: هذا إما زيد أو عمرو. فهنا لا يمكن أن تضعه في التعريفات للتردد، والتعريفات موضحة للمُعرف، لكن لما نقول: هذا للتنوع، كأنك تقول: جميع القسمين داخل في التعريف.

س٩: نحن نحتاج عند دراسة الخلاف الأصولي إلى أن نعرف الراجح من المرجوح، فما هي الأدوات اللازمة من أجل أن يكون لدينا قدرة على الترجيح؟.

جـ: هناك ثلاث أدوات ضرورية:

الأداة الأولى: معرفة الأدلة الشرعية.

فمن لا يعرف الدليل الذي يُستدل به في مباحث الأصول لا يتمكن من الترجيح بين الأقوال.

الأداة الثانية: معرفة اللغة العربية التي يُدرك بها معاني الأدلة.

الأداة الثالثة: معرفة علم الأصول.

فعلم الأصول فيه مباحث التعارض والترجيح، ومعرفة مباحث الأدلة وما يصح الاستدلال به وما لا يصح، ومعرفة دلالات الألفاظ وكيفية إنتاجها للمدلول، وبالتالي لا بد أن يكون عنده تصور سابق لقواعد الأصول ليتمكن من الترجيح في القواعد الأصولية.

س١٠: ما معنى متعلق؟.

جـ: أي يرتبط به ويناط به مثل تعليق الثياب.

س١١: ...؟.

جـ: عندنا أدلة جاءتنا في الشرع تقول: اعملوا بالظن، حينئذ نحن لم نعمل بالظن لمجرد الظن وإنما لورود الدليل القاطع بالعمل بالظن، مثال ذلك: في القصاص لو شهد شاهدان بأن فلانًا قتل فلانًا

نوجب القصاص، لماذا أوجبنا القصاص: هل هو لشهادة الشاهدين؟ أو لأن الشارع أمرنا بأمر جازم أنه متى شهد عندكم شاهدان فأثبتوا القصاص؟ فنحن لم نعمل بالظن لمجرد شهادة الاثنين، وإنما عملنا بدليل الشرع القاطع الدال على إثبات القصاص بواسطة شهادة الاثنين، فحينئذ الظن في الطريق ولكن عملنا بالدليل القاطع.

س١٢: عندما أورد المؤلف اعتراضات وأجاب عنها هل نحن نسلم له هذا الجواب؟.

جـــ: نحن مرادنا الأصلي فهم هذا الكتاب ليكون عندنا دُربة على فهم باقي الكتب الأصولية، فنفهم المصطلحات، ونفهم أساليب الأصوليين وطرائقهم، وبالتالي نحن في رتبة لم نصل إلى الرتبة التي تجعلنا نسلم الاعتراض أو لا نسلم الاعتراض، أهم شيء عندنا أننا نفهم كلام المؤلف ويكون عندنا الدُرية على فهم الكلام الأصولي.

س١٣: ما معنى قول المؤلف: الحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات والنكاح والطلاق ونحوهما معرفات له كالعالم للصانع؟.

جـــ: أنا وأنت هذا العالم، والعالم كله هذا حادث، والله جل وعلا أزلي قديم، والعالَم حادث فهل يصح لنا أن ننسب العالم الحادث إلى الله القديم؟ نقول: نعم ننسبه؛ لأنه خلقه وأثر فعله ودال عليه. فالخلق الموجود الحادث يدل على الخالق القديم، وبالتالي العالم هذا هل هو سبب وجود الخالق؟ هل أنت سبب وجود الله؟ لا، لست سبب وجود الله وإنما أنت مُعرِّف ودليل على وجود الخالق من الأدلة التي تدل عليه، وهل معنى كونك دليل لوجود الخالق أنك قديم؛ لأن المُعَرَّف به قديم؟ نقول: لا يلزم، هذا كلامه هنا: والحكم يتعلق بفعل العبد لا صفته كالقول المتعلق بالمعدومات. المعدومات لم توجد بعد ومع ذلك عندنا هذا الكلام يتعلق بالمعدوم، فتعلق الشيء بغيره لا يفيد أنهما يأخذان حكمًا واحدًا في القدوم والحدوث، فالقول هذا حادث والمعدوم أصلًا لم يحدث ومع ذلك تعلق به، فأنت الآن تتحدث عن المهدي المنتظر، وعن المسيح الدجال، وتقول: يفعل المسيح الدجال كذا وكذا. هل معنى ذلك أنه فعل هذا بدلالة أنك تحدثت به الآن؟ فهنا كلامك تعلق به أمر في زمان قادم ومع ذلك لا تنافي، هكذا هم يقولون:

الخطاب قديم وتعلق به فعل المكلف الحادث كما أن كلامك الحاضر يتعلق بأمر مستقبل ولا مانع منه، وهكذا أيضًا يتعلق القول بالنكاح والطلاق ونحوهما وهي معرفات له مثل قولك: العالم يتعلق بالصانع، والمخلوقات تتعلق بالله؛ لأنه هو خالقها وهي دليل عليه، هل معناها أنها قديمة؛ لأن ما تعلقت به قديم؟ نقول: لا يلزم، أيضًا: والموجبية والمانعية أعلام للحكم، فكون الشيء مانعًا لغيره هذا ليس ذات الحكم، وكونه شرطًا وكونه سببًا ليس ذات الحكم وإنما هي أمور متعلقة بالحكم، على ما تقدم أن هذا الاعتراض أصلًا لا يلزمنا وإنما هو لازم للأشاعرة.

س١٤: [...] ٧٥:٠٧؟.

جـــ: الظن طريق، والسبب عندك هو الدليل القاطع، والظن هو ما تعلق به الحكم، كما أنك مثلًا يقال لك: متى غلب على ظنك أن المفتش دخل المدرسة فخذ كتابك. هنا دخول المفتش وعدم دخوله أمور ظنية، لكن إذا وجد الظن عندك فحينئذ يكون الدليل قاطعًا في حقه؛ لأنه عنده نصًا: متى وُجد الظن فاجزم بوجوب استعدادك لأخذ الكتاب.

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك.

المجلس: ٣

تقدم معنا تعريف الفقه وأحكامه، وتعريف الأصول وتعريف الحكم.

والحكم له متعلقات: فهناك حاكم، وهناك محكوم به، وهناك محكوم عليه، والمحكوم عليه قد يكون المكلف، وقد يكون فعل المكلف، وتلاحظون أن هناك فرقًا بين المحكوم به والحكم، فخطاب الشارع هو ذات الحكم الذي هو الوجوب مثلًا، وأما كون الفعل واجبًا فهذا هو المحكوم به، فالفعل محكوم عليه وكونه واجبًا هذا هو المحكوم به، وبالتالي تفرقون بين المصدر الذي هو الحكم، وبين المفعول الذي هو المحكوم به، وقاعدة التفريق بين المصدر الذي هو الفعل والمفعول به، لا بد أن تنتبهوا لها في قضايا كثيرة، وأضرب لكم مثلًا وقع فيه لبس بسبب عدم التفريق بين المصدر الذي هو الفعل والأثر الذي هو المفعول به: مسألة الخلق، فكلمة الخلق تُطلق على ذات فعل الله عز وجل، الذي هو صفة الله عز وجل الخلق، وتُطلق على المخلوق، فالمخلوقات يقال لها: خلق. كما قال تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا

خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ} (لقمان: ١١)، ولما وجد بعض الناس أن بعض الأئمة قال: أصل الخلق قديم. ظن أنه يريد المخلوقات، هذا خطأ، فهو يريد فعل الله، فالله جل وعلا خالق قبل أن توجد المخلوقات، وصفة الخلق عنده قديمة، وهكذا هنا تفرقون بين الحكم وبين المحكوم به، ولذلك عند الأصوليين المعنى واضح يفرقون بين الحكم والمحكوم به، يجعلون هذا الوجوب أو الإيجاب ويجعلون ذلك الواجب، بينما الحكم عند الفقهاء يجعلونه الأثر الذي هو المحكوم به، وبالتالي تنتبهون إلى الفرق بين المنهجين، هل الحكم هو ذات الخطاب أو أن الحكم هو أثر الخطاب؟، ولذلك عرف المؤلف هنا الحكم بأنه خطاب الله، بخلاف تعريفه عند الفقهاء فإنه أثر الخطاب لا ذات الخطاب.

تقسيمات الحكم:

ينقسم الحكم إلى نوعين:

النوع الأول: الحكم التكليفي. ويخاطب به الشخص المكلف ويتعلق بفعله مباشرة ويترتب ثواب وعقاب عليه.

النوع الآخر: الحكم الوضعي. وهو حكم متعلق بالحكم التكليفي وليس ذات الحكم التكليفي، وقد يكون سابقًا له كما في الأسباب والعلل، وقد يكون مقارنًا له، كما في أوصافه من كونه أداء أو قضاء أو إعادة أو عزيمة أو رخصة، أو فيما يتعلق بآثاره كما في الصحة والفساد.

*** المتن ***

الفصل الثاني: في تقسيماته:

الأول: الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب، وإن لم يمنع فندب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة، وإلا فكراهة، وإن خيَّر فإباحة.

ويرسم الواجب: بأنه الذي يُذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا، ويرادفه الفرض، وقالت الحنيفة: الفرض: ما ثبت بقطعي، والواجب بظني.

والمندوب: ما يُحمد فاعلُه ولا يُذم تاركُه، ويسمى: سنة ونافلة.

والحرام: ما يذم شرعًا فاعلُه.

والمكروه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله.

والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم.

الثاني: ما نهى عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحسن؛ كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف.

والمعتزلة قالوا: ما ليس للقادر عليه، العالم بحاله أن يفعله، وما له أن يفعله.

وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم أو المدح. فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص.

الثالث: قيل: الحكم إما سبب وأما مسبب؛ كجعل الزنا سببًا لإيجاب الجلد على الزاني، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكمًا بحث لفظي، وإن أريد به التأثير فباطل؛ لأن الحادث لا يؤثر في القديم، ولأنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل.

الرابع: الصحة: استتباع الغاية، وبإزائها البطلان والفساد، وغاية العبادة: موافقة الأمر عند المتكلمين، وسقوط القضاء عند الفقهاء؛ فصلاةُ من ظنَّ أنه متطهر صحيحة على الأول لا على الثاني، وأبو حنيفة: سمى ما لم يُشْرع بأصله ووصفه، كبيع الملاقيح: باطلًا، وما شُرع بأصله دون وصفه كالربا[١] فاسدًا.

والإجزاء: هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به، وقيل: سقوط القضاء. ورُدّ: بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط؟ وبأنكم تعللون سقوط القضاء به، والعلة غير المعلول، وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة، لا المعرفة بالله تعالى، وردِّ الوديعة.

الخامس: العبادة إنْ وقعت في وقتها المعين، ولم تُسبق بأداء مختل فأداء، وإلا فإعادة، وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء، وجب أداؤه؛ كالظهر المتروكة قصدًا، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض. أو امتنع عقلًا كصلاة النائم، أو شرعًا كصوم الحائض.

---

[١] قال الدكتور الشثري: مكتوب عندكم الزنا، والربا أوضح.

فرع:

ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه، فإن عاش وفعل في آخره فقضاء عند القاضي أبي بكر، أداء عند الحجة؛ إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه.

السادس: الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة؛ كحل الميتة للمضطر، والقصر والفطر للمسافر، واجبًا ومندوبًا ومباحًا، وإلا فعزيمة.

***** الشرح *****

سبق أن عرفنا الحكم الشرعي: بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء[٢] أو التخيير، والاقتضاء قد يكون اقتضاء للفعل واقتضاء، وقد يكون اقتضاء للترك، واقتضاء الفعل قد يكون جازمًا وقد يكون غير جازم، وبالتالي وُجد عندنا أربعة أنواع:

الأول: اقتضاء للفعل جازم، فهذا وجوب.

الثاني: اقتضاء للفعل غير جازم، فهذا ندب.

الثالث: اقتضاء بالترك جازم، فهذا تحريم.

الرابع: اقتضاء بالترك غير جازم، فهذا كراهة.

ويبقى النوع الخامس وهو: الإباحة، وفيه التخيير.

قوله: الأول: الخطاب إن اقتضى الوجود ومنع النقيض فوجوب: الخطاب الشرعي إن اقتضى وطلب وألزم وجود فعل، وفي نفس الوقت اقتضى منع النقيض، وهو ما لا يجتمعان معه ولا يرتفعان، فحينئذ يكون ذلك الخطاب وجوبًا، والوجوب باعتبار فعل المكلف، وهو إيجاب باعتبار فعل الله عز وجل.

---

[٢] أي الطلب.

قوله: وإن لم يمنع فندب: أي وإن كان الخطاب اقتضى الوجود ولم يمنع من النقيض فحينئذ يكون ندبًا.

قوله: وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة: إذا كان الخطاب قد اقتضى ترك الفعل، وكذلك اقتضى منع نقيضِ ترك الفعل الذي هو إيجاب النقيض فحينئذ يكون حرمة.

قوله: وإلا فكراهة: أي وإن كان الخطاب قد اقتضى الترك لكنه لم يمنع من النقيض فحينئذ يكون كراهة.

قوله: وإن خيَّر فإباحة: المراد بالتخيير التسوية بين الفعل والترك، وحينئذ يكون إباحة.

فهنا سار المؤلف على طريقة الأصوليين في الحكم وهو أن جعل الحكم هو الوجوب، والتحريم، والندب، والكراهة، والإباحة، ولم يسر على طريقة الفقهاء الذي يجعلون الأحكام: الواجب، والمندوب، والمكروه، والمحرم.

قوله: ويرسم الواجب: يعني يحد بواسطة أو يُعرّف بواسطة الرسم.

والتعريفات تقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الحد. بأن يكون تعريفًا لشيء بذاته.

القسم الثاني: الرسم. وهو الذي نتجاوز في التعريف الذاتيات إلى العرضيات والآثار.

القسم الثالث: الحد اللفظي. وهو التعريف اللغوي.

قوله: ويرسم الواجب: بأنه الذي يُذم شرعًا تاركه قصدًا مطلقًا: لم يعرف الوجوب وإنما عرّف الواجب الذي هو أثر للوجوب.

قوله: يُذم شرعًا تاركه: الكلام عن الحكم الشرعي، فلا نتكلم عن عقول ولا نتكلم عن عادات، وإنما المعول عليه ما يكون من جهة الشرع، فتارك الواجب مذموم بخلاف فاعل الواجب فإنه ممدوح.

قوله: قصدًا: يعني أن الإنسان إنما يُذم على ترك الواجب إذا تركه عمدًا، لكن لو ترك الإنسان الواجب بدون عمد فحينئذ لا يأثم ولا يلحقه الذم.

قوله: مطلقًا: قال ذلك بعض الفقهاء لإخراج الواجب المخير والموسع؛ لأنها واجبة لكن وجوبها لا يُذم صاحبه حتى يتركه ويترك ما يكون بدلًا عنه، ولذلك احتاج إلى أن يقول: مطلقًا.

وبعض الناس قال: لا حاجة إلى قولنا: قصدًا؛ لأن فعل النائم مثلًا أو المعذور لا يُذم وبالتالي ليس فعله بواجب، ومن ثم لا نحتاج إلى التحرز بهذا القيد.

والناظر إلى ذات الفعل يقول: نحتاج إلى كلمة قصد. والناظر إلى فعل المكلف له يقول: لا نحتاج إليها. فكل منهما له وجه؛ لأن كلًا منهما يلاحظ جهة مغايرة للجهة الأخرى.

ومن أمثلة الواجب الصلوات الخمس، ولا نقول: الصلوات. لأنها تشمل النوافل وبالتالي فلا بد أن نقيد.

مثال آخر: صيام رمضان، وحجة الإسلام للمستطيع.

س: لماذا قال: يُذم شرعًا و لم يقل: يعاقب؟.

جـــ: لأن تارك الواجب قد يتوب فلا يلحقه عقاب، وقد يعفو الله عز وجل عنه فلا يلحقه عقاب.

قوله: ويرادفه الفرض، وقالت الحنيفة: الفرض: ما ثبت بقطعي، والواجب بظني: المراد بالترادف أن يكون هناك أسماء متعددة على مسمى واحد، مثاله: السحاب، والغيوم، والمزن، إلى غير ذلك، والواجب الفرض لفظان يدلان على مدلول واحد؛ لأن كل واحد منهما ألزم الشرع به، وبالتالي اللفظان يدلان على مسمى واحد.

وهناك من خالف وفرق بين الواجب والفرض وهم الحنفية، فقالوا: الفرض ما ثبت الإلزام به بواسطة دليل قطعي. والدليل القطعي هو الذي لا يرد عليه احتمال متأيد بدليل، بينما الواجب هو: ما لزم بدليل ظني، ومن يرى هذا الرأي يقول: إن مفهوم الفرض في اللغة غير مفهوم الواجب، وبالتالي نحتاج إلى جعل كل واحد منهما له مدلول مغاير للمدلول الآخر. والجمهور يقولون: كل منهما لازم الأداء وبالتالي لا مانع أن يطلق عليهما اسم من هذه الأسماء: الواجب، والفرض.

س: هل لهذا الخلاف ثمرة؟.

جـــ: الحنفية يفرقون بين الواجب والفرض في عدد من المسائل منها: أن الواجب لا يكْفُر منكره بخلاف الفرض، ومنها: عقوبة تارك الفرض دون تارك الواجب، العقوبة الدنيوية، وعلى مذهب الجمهور يقولون: نحن نقسم الواجب إلى: واجب ظني، وواجب قطعي، وبالتالي قد نرتب هذه الأحكام على كل منهما. وبالتالي المحصلة نهائية في شبه اتفاق، ولذلك قال بعض العلماء: إن الخلاف هنا في الاصطلاح فقط.

قوله: والمندوب: ما يُحمد فاعلُه ولا يُذم تاركُه: فاعل المندوب محمود ويُظن ترتب الأجر على فعله، ولا يلحق لوم ولا عتب ولا عقاب بتارك المندوب، فالفرق بينه وبين الواجب في ذم التارك، ففي المندوب لا يذم تاركه، وفي الواجب يذم تاركه.

وهذا التعريف للمندوب هو باعتبار أثره ونتيجته، ومثله تعريف الواجب، فإن حمد الفاعل وذم التارك هذه أمور لاحقة، أولًا يوجد الحكم ثم بعد ذلك يوجد الذم والمدح، ومن هنا كان الأولى أن يعرفه بذاته فيقول مثلًا في الواجب: هو ما طلبه الشارع طلبًا جازمًا، والمندوب: هو ما طلب فعله الشارع طلبًا غير جازم.

مثال المندوب: السواك، والسواك هل هو اسم للفعل أم اسم للآلة؟ إن قلنا: هو اسم للفعل. صح أن نقول: السوك مندوب. وإن قلنا: هو اسم للآلة. حينئذ لا بد من تقدير فعل.

مثال آخر: صلاة الليل، والسنن الرواتب، والجلسة لطلب العلم واجبة؛ فإن طلب العلم من فروض الكفايات.

ولا بد أن تلاحظوا أن المدح والحمد إنما يكون لمن فعله لله، ويُتحرز أيضًا من الواجب الموسع فإنه في أول وقته يُحمد فاعله ولا يُذم تاركه فيقال: قصدًا مطلقًا. كما قلنا في الواجب.

قوله: ويسمى: سنة ونافلة: يسمى المندوب سنة ونافلة، وهذه التسمية عند الفقهاء، والعلماء لهم ثلاثة مناهج في اسم السنة:



أولها: استعمال السنة في المندوب. كما ذكر المؤلف هنا.

الثاني: استعمال اسم السنة في كل أمر مشروع. سواء كان واجبًا أم مندوبًا، فيقال: هذه سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم. ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين).

الثالث: استعمال السنة بمعنى المستحب الذي عليه دليل نصي. فيقولون: المندوب هو ما ليس عليه دليل نصي، والسنة هي المندوب الذي عليه دليل نصي.

واصطلاح الشارع على المعنى الثاني، ولذلك يحسن للإنسان أن يتقيد بالاصطلاح الشرعي.

قوله: والحرام: ما يذم شرعًا فاعلُه: الحرام ما طلب الشارع تركه طلبًا جازمًا ويترتب عليه أن فاعله يستحق الذم من جهة الشرع.

مثاله: شرب الخمر حرام[٣]، وأكل لحم الخنزير، وأكل الربا، والغيبة والنميمة، والزنا.

قوله: والمكروه: ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله: المكروه هو ما طلب الشارع تركه طلبًا غير جازم، وأما حكمه وأثره فإنه يُمدح تاركه ولا يُذم فاعله.

ومثاله: الطلاق مع استقامة الأحوال[٤]، تشبيك الأصابع في الصلاة -على أحد الأقوال-، والشرب واقفًا، والالتفات في الصلاة، وتقديم الرجل اليسرى عند دخول المسجد.

قوله: والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم: وهو النوع الخامس، وهو ما أذن الله في فعله وتركه بلا ثواب لا على الفعل ولا على الترك لذاته؛ لأن بعض المباحات قد تنتقل إلى كونها سنة بوجود نية وقرينة.

ذكر المؤلف بعد ذلك تقسيم الأحكام من جهة قبحها وحسنها.

---

[٣] المفرغ: قال أحد طلاب الشيخ: الخمر حرام. فقال له الشيخ: شرب الخمر حرام؛ لأن الأحكام الشرعية إنما تكون على الأفعال لا تكون على الذوات.

[٤] المفرغ: وأجاب أحد طلاب الشيخ: الصلاة بعد العصر. فقال الشيخ: أما الصلاة بعد العصر فهي حرام؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا صلاة بعد العصر).

قوله: الثاني: ما نُهي عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحسن؛ كالواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف: الأفعال التي نُهي عنها شرعًا تكون قبيحة، وإذا لم ينه الشرع عنها فإنها حسنة، كالواجب والمندوب والمباح، فإن المباح لم يُنه عنه شرعًا فيكون حسنًا، ومثله فعل غير المكلف فإنه لا يوصف بالتحريم.

وهذا التعريف سار المؤلف فيه على طريقة الأشاعرة في جعل الحُسن والقُبح تابعًا للدليل الشرعي، مع أن الحُسن والقُبح أمور ثابتة قبل وجود الشرع، وقد تنتبه لها الأذهان وقد تغفل عنها.

قوله: والمعتزلة قالوا: ما ليس للقادر عليه، العالم بحاله أن يفعله، وما له أن يفعله: هذا منهج آخر في حقيقة الحُسن والقُبح، فالقبح هو الفعل الذي ليس للقادر على فعله وتركه العالم بحاله وأنه سيء أن يفعله، بينما الحسن عندهم هو كل فعل له أن يفعله.

ويظهر الفرق بينهما في المباح، فإن المباح للمؤمن أن يفعله، وبالتالي على التعريف الثاني يكون حسنًا، وأما إذا قلنا: ما نُهي عنه شرعًا. فحينئذ لا يسمى المباح قبيحًا ولا حسنًا.

قوله: وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم أو المدح: فما وقع على صفة توجب الذم فإنه يكون قبيحًا، وما وقع على صفة توجب المدح فإنه يكون حسنًا.

قوله: فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص: لأنه لا يشمل المباح.

إذن عندنا منهج الأشاعرة الذين يقولون بأن الحُسن والقُبح تابع للشرع.

ومنهج المعتزلة أنه تابع للعقل.

ومنهم من يقول بأن الأفعال لها صفات ذاتية يثبت حسنها أو قبحها بالنظر إلى تلك الصفات.

ننتقل إلى مبحث آخر من مباحث تقسيمات الحكم.

قوله: الثالث: قيل: الحكم إما سبب وأما مسبب: تقدم معنا أن الحكم ينقسم إلى: حكم شرعي تكليفي، وحكم شرعي وضعي، والتكليفي تقسيمه إلى الأقسام الخمسة، والآن سنأتي إلى الأحكام الوضعية، وبعض أهل العلم يقول: الأحكام الوضعية هذه ليست أحكامًا شرعية بل أحكام عقلية. وهذا

مذهب ليس بصحيح؛ لأن الشارع له حكمان: حكم تكليفي على الفعل، وأحكام أخرى تابعة له إما سابقة وإما مقارنة وإما أن تكون أثرًا لاحقًا، فجاء ما يتعلق بما يكون سابقًا.

قوله: قيل: هنا للتضعيف كأنه يرى أن هذا النوع ليس من تقسيمات الأحكام، وضعّف المؤلف هذا لأنه ناشئ من مذهب الأشعري؛ لأنه يرى أن الحكم خطاب الشارع، وصفات الله وخطابه قديم، وبالتالي لا يمكن أن يكون فعل المكلف منتِجًا وسببًا في أحكام الله؛ لأن الحادث لا يكون سببًا في القديم، وتقدم معنا أننا نقول بأن صفة الكلام قديمة لله عز وجل، ولكنه يتكلم متى شاء، ومن ثم فآحادها حادثة، ومن ثم لا ننجر مع المؤلف في هذا.

قوله: الحكم إما سبب أو مسبب: السبب يشمل عندهم العلة، ولم يذكر المؤلف هنا العلل وجعل العلل أسبابًا، فهم لا يفرقون بين السبب والعلة، والجمهور يقولون: بأن الأحكام الشرعية تقرر أو تُبنى على تحقيق المصالح. والأشاعرة يقولون: لا. وهذه مبني على مسألة فائدة التكليف فإن الأشاعرة يقولون: فائدة التكليف هي الابتلاء والاختيار لا علاقة لها بتحقيق مصالح الخلق. وبالتالي يقولون بأن موجبات الحكم لا تنقسم إلى سبب وعلة، ويجعلونها في نوع واحد، ويجعلونها بمثابة علامة مُعَرِّفة على الحكم التكليفي، والجمهور يقولون: الأحكام من فوائدها التي شُرعت من أجلها تحقيق مصالح الخلق. وبالتالي يقولون: ما عُرفت مناسبته يسمى علة. أي ما عُرفت المصلحة المترتبة من ربط الحكم بالوصف يسمي الوصف حينئذ علة، وما لم نعرفه فإننا نسميه سببًا.

مثال ذلك: تجب صلاة الظهر عند زوال الشمس، ما الرابط بين زوال الشمس ووجوب صلاة الظهر هل هناك فائدة؟ نقول: هناك فائدة لكن لا نعلمها وبالتالي نسميه سببًا. لكن إيجاب الحد على السارق هذا تحقق به مصلحة حفظ الأموال ومن ثم نسميه علة.

قوله: كجعل الزنا سببًا لإيجاب الجلد على الزاني: فعندنا حكمان: الأول: إيجاب الجلد على الزاني، والثاني: ربط الجلد بفعل الزنا، الأول: حكم تكليفي وهو إيجاب، والثاني: حكم وضعي وهو علة، وتلاحظون أن المؤلف هنا استخدم كلمة إيجاب، لينبه على أن الحكم التكليفي هو فعل الله وخطاب الله، ولم يقل: وجوب. فإن الوجوب خطاب الله من جهة تعلقه بالمكلف.

قوله: فإن أريد بالسببية الإعلام فحق: يعني فهذا التقسيم نوافقكم عليه.

معنى هذا الكلام: هل الأسباب مؤثرة أو غير مؤثرة؟ الناس لهم ثلاثة مناهج في تأثير الأسباب:

المنهج الأول: أن الأسباب غير مؤثرة أبدًا. وهذا قول الأشاعرة، جاءنا الذابح وأخذ السكين وذبح الذبيحة، من أين نتج ذبح الذبيحة؟ قال الأشاعرة: أصل السكين والذابح لا علاقة له بموت هذه البهيمة، وقد ماتت بفعل الله عز وجل وقدره وخلقه، وهذه السكينة والذابح ليس لها أي أثر.

وهذا منهج تعرف العقول عدم صحته من الفرق بين من تعرض للسبب ومن لم يتعرض له.

المنهج الثاني: أن الأسباب مؤثرة بنفسها. فخلقُ الله وقدره ليس له أي أثر في موت هذه الشاة المذبوحة، وهذا مذهب المعتزلة، ولذلك يقولون: العبد يخلق فعل نفسه.

المنهج الثالث: أن الأسباب مؤثرة لكن ليس لذاتها وإنما لكون الله عز وجل قد خلقها كذلك مؤثرة. وهذا منهج أهل السنة، وهو الذي تدل عليه الأدلة الشرعية والعقلية.

وهكذا البحث في العلل الشرعية، فإن الأشاعرة يقولون: الأسباب لا تأثير لها في الحكم. والمعتزلة يقولون: تؤثر بذاتها. ولذلك يقولون بوجوب الأصلح، وأهل السنة يقولون: الأسباب والعلل مؤثرة لكن ليس لذاتها ولكن لأن الله جعلها مؤثرة.

وقوله: فإن أريد بالسببية الإعلام فحق: يعني أنها مجرد عَلَم فحق، ولا اعتراض لنا عليه.

قوله: وتسميتها حكمًا بحث لفظي: يعني تسمية الأسباب أحكامًا هذا مجرد ألفاظ؛ لأن هناك خلافًا، فالأشاعرة ما ارتضوا تسميتها حكمًا؛ لأن الحكم الخطاب القديم وفعل الزاني فعل حادث، فكيف يُجعل الفعل الحادث سببًا في القديم؟.

وتلاحظون هنا شيئين:

الأول: أنهم جعلوا الخطاب كله قديمًا. ونحن نقول: منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث، والله جل وعلا يتكلم متى شاء.



الثاني: أنهم لم يفرقوا بين الحكم بالنوع والحكم بالفرد. فإيجاب حد الزنا هذا جنس يشمل كل زان قبل وجود الزناة، وهو حكم نوعي، وهناك حكم عيني فردي وهو إيجاب حد الزنا على ذلك الزاني، والأول نسميه حكمًا، والثاني أيضًا نسميه حكمًا، فهم لما خلطوا بين الأمرين: السبب، والعلة التي كانت حكمًا في الأول، فلما خلطوا بين الحكم النوعي والحكم العيني نتج عندهم استشكال تسميته حكمًا؛ لأنهم ظنوا أنه لا يطلق إلا على الحكم العيني.

وتلاحظون أن هذا المبحث عند الأشاعرة يلتفتون فيه إلى الحكم العيني، وعند المعتزلة يلتفتون إلى الحكم النوعي، وأهل السنة يقولون: بالالتفات إلى الأمرين معًا: الحكم العيني، والحكم النوعي.

قوله: وإن أريد به التأثير فباطل؛ لأن الحادث لا يؤثر في القديم، ولأنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل: أي وإن أريد بكونه سببًا أن السبب مؤثر في الحكم الشرعي فباطل على منهج الأشاعرة؛ لأن الحاث لا يؤثر في القديم، ولأنه مبني على أن للفعل جهات توجب الحسن والقبح وهو باطل؛ لأن الأشاعرة يقولون: ما ثبت حسنه ولا قبحه إلا بعد ورود الشرع. والجمهور يخالفونهم فيقولون: للفعل صفات تُثْبِت[٥] حسنه أو قبحه.

التقسيم الرابع للحكم إلى: صحيح، وفاسد.

قوله: الرابع: الصحة: استتباع الغاية: المراد بالغاية النتيجة، واستتباعها حصولها، فإذا كان الحكم منتجًا لغايته قيل: هذا حكم صحيح.

مثال ذلك: إذا كان يترتب على الزواج جواز الوطء، وثبوت النسب، ووجوب النفقة والمهر، إذن هذا نكاح صحيح؛ لأنه أنتج غايته وأهدافه ونتائجه، وبالتالي قيل: هذا نكاح صحيح. لكن ذلك الشخص نكح نكاح متعة أو تحليل أو شغار، فقيل: هذا النكاح باطل؛ لأنه لا ينتج آثار النكاح الصحيح.

---

[٥] ولا يقولون: توجِب.

قوله: الصحة: استتباع الغاية، وبإزائها البطلان والفساد: النكاح عقد عرفنا آثاره، وعقد البيع آثاره انتقال المُلك بين البائع والمشتري في المبيع والثمن، وبالتالي حِل التصرفات، فأنت بائع أخذت النقود ويجوز لك أن تشتري بها سلعة أخرى إذا كان البيع صحيحًا، وإذا كان البيع باطلًا لم ينتج انتقال المُلك بين البائع والمشتري ولا حِل التصرفات.

قوله: وغاية العبادة: موافقة الأمر عند المتكلمين، وسقوط القضاء عند الفقهاء؛ فصلاةُ من ظنَّ أنه متطهر صحيحة على الأول لا على الثاني: في العبادات يقال عن العبادة بأنها صحيحة إذا وُجدت شروطها وانتفت موانعها.

وما هي آثار العبادة بحيث إذا وُجدت هذه الآثار تكون العبادة صحيحة؟ هناك منهجان:

المنهج الأول: موافقة الأمر. يعني أنك تصلي حتى تحصل على الأجر، فكل صلاة يحصل بها الأجر فهي صحيحة.

المنهج الثاني: أن الصلاة الصحيحة هي التي تسقط القضاء ولا يطالب الإنسان بقضائها مرة أخرى.

وثمرة هذا تتبين في شخص صلى وهو يظن أنه على طهارة، وبعد أن سلم تبين أنه على غير طهارة، هنا يؤجر على هذه الصلاة أم لا يؤجر؟ يؤجر، وبالتالي عند المتكلمين وهم الجمهور من الشافعية والمالكية وأكثر الحنابلة يقولون: هذه صلاة صحيحة؛ لأنه أراد الأجر وحصل الأجر، وكونه لم يسقط عنه القضاء هذا أمر آخر؛ لأن مقصودنا بالعبادات تحصيل رضا الله وأخذ الأجر، وهذا أخذ عليه الأجر، والحنفية يقولون: ثمرة الصلاة ونتيجتها إسقاط القضاء، وصلاة المحدث لم تُسقط القضاء وبالتالي ليست صحيحة. فبالاتفاق أنه يؤجر على الأولى، وبالاتفاق أن الأولى لا تسقط القضاء، وإنما الخلاف في التسمية، هل نسميها صحيحة أو فاسدة.

انتقل المؤلف إلى شيء آخر وهو هل يوجد فرق بين الفاسد والباطل؟.

قوله: وأبو حنيفة: سمى ما لم يُشْرع بأصله ووصفه، كبيع الملاقيح: باطلًا، وما شُرع بأصله دون وصفه كالربا فاسدًا: الجمهور يقولون: الفاسد والباطل سواء. والحنفية يفرقون فيقولون: هناك فرق بين الفاسد والباطل، فالفاسد يمكن تصحيحه والباطل لا يمكن تصحيحه؛ لأن أصل الفاسد ورد في الشرع لكنه فُعل على صفة غير مشروعة وبالتالي أبطلناه، بينما الباطل لم يُشرع لا بأصله ولا بوصفه، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نصححه.

مثال ذلك: شخص نذر أن يصوم يوم العيد، والآخر نذر أن يصوم بالليل، وصيام ما بين الفجر إلى المغرب مشروع، لكنه لما كان الصيام في يوم العيد قالوا: هذا مشروع بأصله غير مشروع بوصفه وبالتالي نسميه فاسدًا، ويجب أن يقضي يومًا آخر مكان هذا اليوم تصحيحًا له، بخلاف الذي نذر أن يصوم ما بين العشاء إلى الفجر نقول: هذا غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه وبالتالي فهو باطل لا يمكن تصحيحه. وهذا يقوله الحنفية.

والجمهور يقولون: الانفكاك بين الأصل والوصف هذا في الذهن، أما في الخارج فلا يوجد إلا اقتران، ولا يمكن أن تكون الأشياء منفكة عن صفاتها وبالتالي قالوا: الحكم الشرعي لا يكون إلا على ما في الواقع لا على ما في الأذهان.

ومَثّل المؤلف ببيع الملاقيح والربا، وبيع الملاقيح بأن يقول: هذه الناقة أبيعُك ولدها. و لم تحمل بعد، وهو غير موجود الآن، وغير مقدور على تسليمه، والشريعة لم تأت ببيع المعدومات، وبالتالي هذا غير مشروع لا بأصله ولا بوصفه، بخلاف الربا فأنا بعتك خمسين ريالًا بعشرين جنيهًا تعطيني إياها بعد ساعة، وأصل الصرف مشروع جائز لكنه لما حصل فيه التأخير مُنع منه، فهو جائز بأصله ممنوع بوصفه، فقالوا: يمكن تصحيحه بخلاف الأول. أما الجمهور يقولون: الفاسد والباطل سواء، وبالتالي نلغيهم سواء.

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى الكلام عن الإجزاء.

قوله: والإجزاء: هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به، وقيل: سقوط القضاء: تلاحظون هنا أنهم جعلوا الإجزاء صفة لفعل المكلف، فإذا صليت الظهر متوضئًا بالشروط وانتفاء الموانع قالوا: صلاته هذه إجزاء. وآخرون قالوا: الإجزاء ليس ذات الفعل وإنما الأثر المترتب عليه.

قوله: ورُدّ: بأن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الموجب فكيف سقط؟: أي اعترض على القول الثاني بأن القضاء حينئذ لم يجب، فإنهم يقولون: الإجزاء هو سقوط القضاء. والساقط لا يسقط إلا بعد ثبوته والقضاء لم يثبت بعد، فكيف يسقط وهو لم يجب؟.

قوله: **وبأنكم تعللون سقوط القضاء به:** أي تقولون: بما أنها مجزئة سقط القضاء.

قوله: والعلة غير المعلول: فالإجزاء منتج لسقوط القضاء مما يدل على أن بينهما فرقًا.

قوله: وإنما يوصف به وبعدمه ما يحتمل الوجهين كالصلاة، لا المعرفة بالله تعالى، وردِّ الوديعة: صفة الإجزاء وعدم الإجزاء لا تكون إلا في الأفعال التي تحتمل الوجهين: الإجزاء، وعدم الإجزاء، ومثّل له بالصلاة، فهناك صلاة مجزئة وهناك صلاة غير مجزئة، وهناك أشياء لا تقبل الاتصاف بهذين الوصفين: الإجزاء وعدمه، مثل المعرفة بالله، فلا تقول: معرفة مجزئة. ورد الوديعة فإنها لا يقال عنها: مجزئة. هكذا يُقرر المؤلف، وهذه أيضًا مبحث عقدي.

اعلم أنهم يقسمون الصفات إلى: صفات تتقابل تقابل النقيضين، وصفات تتقابل تقابل المَلَكة، فالإجزاء وعدم الإجزاء ليسا نقيضين؛ لأن هناك محال لا تقبل لا هذا الوصف ولا هذا الوصف، مثال في الحياة: الجدار حي أم ميت؟ نقول: لا يقبل لا حياة ولا موت. وبالتالي صفة الحياة والموت ليسا نقيضين، تقابَل تقابُل الملكة والعدم، لا تقبل صفة الحياة ولا الموت، وهكذا الإجزاء وعدم الإجزاء هناك محال تقبل الصفة بالإجزاء وعدم الإجزاء وهناك محال لا تقبل، وهذا يسير على طريقة الأشاعرة.

والجمهور يقولون: الصفات المتقابلة كالشيء وعدمه لا بد أن يكون الشيء متصفًا بأحدهما، ولذلك الجدار في الحقيقة ميت ولا يقال بأنه حي، وقد قال الله عز وجل عن الأصنام: {أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ} (النحل: ٢١)، مع أنها حجارة.

ولما جئنا إلى إثبات صفات رب العزة والجلال قلنا: إما أن تثبتوا الصفة، وأما أن تثبتوا نقيضها. قالوا: لا، هذه الصفات متقابلة تقابل المَلَكة والعدم، وبالتالي هذا المحل غير قابل لا الصفة ولا عدمها. ونحن نقول: هذا غير صحيح، فكل الصفات المتقابلة لا بد من وجودها أو من وجود نقيضها.

وهكذا في معرفة الله، فإنه نشأ عندهم مبحث الإرجاء، فقالوا: أي معرفة لله تنفع العبد عند الله عز وجل. ونحن نقول: المعرفة منها معرفة مجزئة ومنها معرفة غير مجزئة، فمن عرف الله و لم يقم بشرعه وضادّه وضادّ أنبياءه فليس من أهل الإيمان، ومعرفته بالله وبال عليه، كما أن إبليس يعرف الله ومع ذلك لم تُنجه هذه المعرفة عند رب العزة والجلال. وبالتالي معرفة الله، منها ما هو مجزئ ومنها غير مجزئ.

ومثل رد الوديعة، فأنت إذا رددت الوديعة بعد إتلافها فهذا غير مجزئ، أو رددت الوديعة إلى شخص آخر غير صاحبها ومالكها قيل: هذا رد غير مجزئ. وبالتالي جميع الأفعال تقبل الاتصاف بالإجزاء أو عدمه، ولا يصح أن يقال: إن هناك أفعال ليست كذلك.

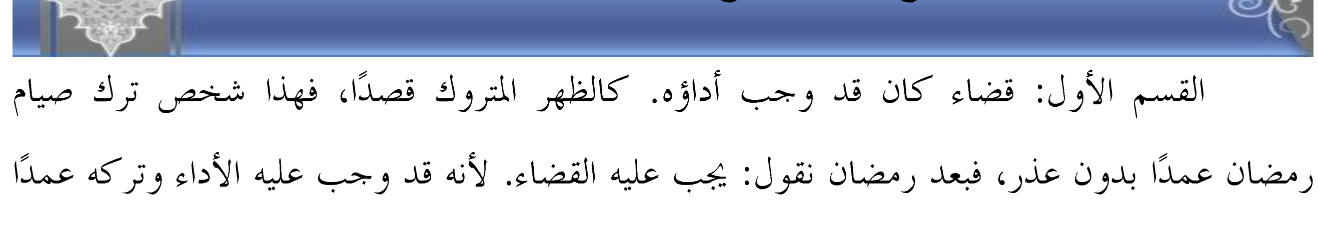
التقسيم الخامس: تقسيم العبادة إلى: أداء، وقضاء، وإعادة.

قوله: الخامس: العبادة إنْ وقعت في وقتها المعين ولم تُسبق بأداء مختل فأداء: العبادة إن وقعت في وقتها المعين شرعًا فإنها حينئذ تكون أداء، واشترط بألا يكون الأداء مسبوقًا بفعل سابق، مثال ذلك: لو صليت الظهر ولما سلمت تبين أنك على غير وضوء، فهذه الصلاة أداء، والصلاة الثانية لا نسميها أداء وإنما نسميها إعادة، مع أنه لا زال في الوقت.

والصواب: أن الأداء والإعادة ليسا بمتقابلين، وإنما المتقابل الأداء والقضاء، وبالتالي صلاته الثانية أيضًا أداء؛ لأنها وقعت في وقتها المقدر شرعًا، وهكذا بعد الوقت، فإنه لما نام و لم يستيقظ إلا بعد خروج الوقت توضأ وصلى، ولما سلم تبين أن في ثيابه منيًا وجب عليه أن يغتسل ويعيد الصلاة، وهنا الصلاة قضاء؛ لأنها خارج الوقت، وفي نفس الوقت إعادة.

قوله: وإلا فإعادة: أي إن وقعت في وقتها المعين وسُبقت بأداء فإنها إعادة.

قوله: وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء، وجب أداؤه ؛كالظهر المتروكة قصدًا، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض. أو امتنع عقلًا كصلاة النائم، أو شرعًا كصوم الحائض: وإن وقعت العبادة بعد الوقت وقد وُجد في الوقت سبب الوجوب فإنه يُعد قضاء، وجب أداؤه، وينقسم إلى أقسام:



القسم الأول: قضاء كان قد وجب أداؤه. كالظهر المتروك قصدًا، فهذا شخص ترك صيام رمضان عمدًا بدون عذر، فبعد رمضان نقول: يجب عليه القضاء. لأنه قد وجب عليه الأداء وتركه عمدًا فوجب عليه القضاء، هذا هو القسم الأول.

القسم الثاني: أو لم يجب عليه أداؤه وكان ممكنًا. كصوم المسافر، فالمسافر لم يتعين عليه الصوم وجاز له الفطر، فإذا أفطر وجب عليه القضاء، وفعله للصيام بعد رمضان يسمى قضاء.

القسم الثالث: من امتنع أداؤه في وقته عقلًا. أي امتنع الأداء في الوقت من جهة العقل كصلاة النائم، فإن النائم لا يمكن أن يصلي وهو نائم ففعله للصلاة بعد الوقت يسمى قضاء.

القسم الرابع: من امتنع عليه أداء العبادة في وقتها من طريق الشرع. كصوم الحائض، فإنه لا يجوز لها أن تصوم في شهر رمضان، فإذا جاء بعد رمضان وصامت سميناه قضاء؛ لأنه خارج الوقت.

إذن القضاء ينقسم إلى أربعة أقسام:

الأول: ما وجب أداؤه في الوقت.

الثاني: ما لم يجب أداؤه مع إمكانه.

الثالث: ما امتنع أداؤه في وقته عقلًا.

الرابع: ما امتنع أداؤه في وقته شرعًا.

قوله: فرع: ولو ظن المكلف أنه لا يعيش إلى آخر الوقت تضيق عليه، فإن عاش وفعل في آخره فقضاء عند القاضي أبي بكر، أداء عند الحجة؛ إذ لا عبرة بالظن البين خطؤه: وبعض أهل العلم منع من تسمية بعض هذه الأقسام قضاء، والخلاف في اللفظ، وقد يكون مترتبًا على مسألة هل القضاء بأمر جديد أو وجب بالأمر الأول؟ رتب على هذا مسألة شخص حُكم عليه بالقصاص وقالوا: سننفذ القصاص الساعة الثانية. فإذا أذن الظهر وجب عليه أداء صلاة الظهر، ولكن الرجل جاءه الشيطان ولعب عليه وقال: ما تنفعك صلاة الظهر. وعفا أولياء الدم الساعة الثانية إلا دقيقتين، فحينئذ نقول: قبل العفو تضيّق الوقت عليه، و لم يجز له فعل صلاة الظهر بعد الثانية، ووجب عليه أن يصلي الظهر قبلها؛ لأنه غلب على ظنه أنه لن يعيش بعد ذلك، فلما عاش وصلى الظهر سميناها أداء لأنها وقعت في الوقت المعين شرعًا،



وهذه التسمية هي عند الحجة أي الغزالي[٦]، ويرى القاضي أبو بكر الباقلاني أنه قضاء، ولعل القول الثاني بأنها أداء أصوب؛ لأنه فعلها في الوقت المقدر شرعًا، وعلل له المؤلف بأن تبين فساد ظنه، والقاعدة في الشرع أنه لا عبرة بالظن البين خطؤه.

التقسيم السادس: ينقسم الحكم إلى ما كان على خلاف الدليل، وما كان موافقًا للدليل.

١.٩.١٢

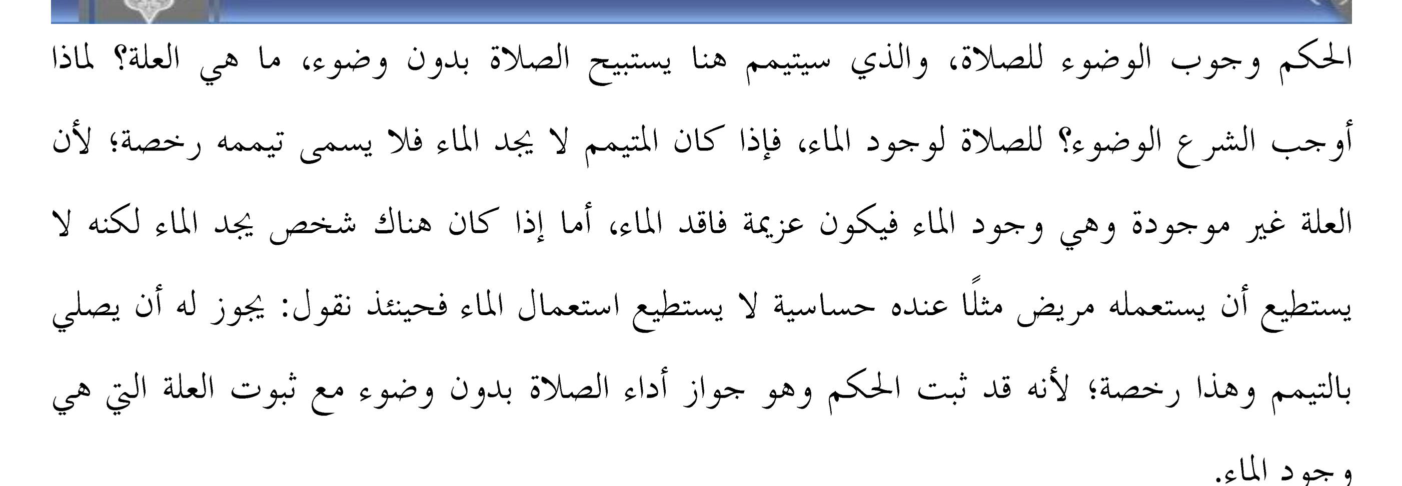
قوله: السادس: الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة؛ كحل الميتة للمضطر، والقصر والفطر للمسافر، واجبًا ومندوبًا ومباحًا، وإلا فعزيمة: الحكم إن ثبت على خلاف الدليل، المراد بالدليل: العلة، يعني أنه إذا حكم الشارع في محل بعلة لكنه وُجدت العلة في محل المحال ومع ذلك لا يوجد الحكم فنسمي هذا رخصة، أما إذا وُجدت العلة ووجد الحكم فحينئذ نسميه عزيمة.

مثال ذلك: أكل الميتة حرام، ما العلة؟ نجاستها، فإذن القاعدة: أنه إذا كانت هناك ميتة فالقاعدة الأصل التحريم، هذا يسمى عزيمة، لكن جاءنا شخص مضطر لأكل الميتة، فهل يجوز أن يأكل منها أو لا يجوز؟ يجوز، هل انتفت نجاستها بذلك؟ لا، إذن العلة وهي النجاسة لازالت باقية ومع ذلك تخلف الحكم فنسميه رخصة.

قال: الحكم إن ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل الميتة للمضطر، والقصر والفطر للمسافر. وجوب صيام رمضان ثبت بسبب رؤية الهلال، فالمسافر ثبت الشهر في حقه ومع ذلك رُخص له لمعارض السفر فنسميه رخصة، وقد تكون الرخصة واجبة كما في أكل الميتة للمضطر، وقد تكون مندوبًا كما في قصر الصلاة للمسافر، وقد تكون الرخصة مباحة مثل: المسح على الخفين، وبعضهم يجعل الرخصة في مرات مكروهة، وإلا: أي إن لم يثبت الحكم على خلاف العلة فإنه يكون عزيمة، مثال: التيمم هل هو عزيمة أو رخصة؟ أو شيء ننظر إلى الحكم وإلى علته، الحكم جواز فعل الصلاة بدون وضوء،

---

[٦] ويسمى: حجة الإسلام.



الحكم وجوب الوضوء للصلاة، والذي سيتيمم هنا يستبيح الصلاة بدون وضوء، ما هي العلة؟ لماذا أوجب الشرع الوضوء؟ للصلاة لوجود الماء، فإذا كان المتيمم لا يجد الماء فلا يسمى تيممه رخصة؛ لأن العلة غير موجودة وهي وجود الماء فيكون عزيمة فاقد الماء، أما إذا كان هناك شخص يجد الماء لكنه لا يستطيع أن يستعمله مريض مثلًا عنده حساسية لا يستطيع استعمال الماء فحينئذ نقول: يجوز له أن يصلي بالتيمم وهذا رخصة؛ لأنه قد ثبت الحكم وهو جواز أداء الصلاة بدون وضوء مع ثبوت العلة التي هي وجود الماء.

س: هل هذا المبحث الرخصة والعزيمة لها مباحث؟.

جـــ: نعم، عندك مثلًا مبحث الاستحسان لها علاقة بالرخصة؛ لأن الاستحسان أن توجد العلة ولا يوجد حكمها، هذا يسمونه استحسان لدليل خاص، ويسمى تخصيص العلة، ويسمى قادح النقد.

س٢: هل تخصيص العموم رخصة؟.

جـــ: نقول: إن كانت علة الحكم العام موجودة في المحل الخاص فإنه يسمى رخصة، وإن كانت العلة في الحكم العام ليست موجودة في الحكم الخاص فحينئذ يسمى عزيمة، مثال ذلك: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع ما لم يوجد فقال: (لا تبع ما ليس عندك)، ثم رخص في السَّلَم، فهنا موجود أم معدوم السلم؟ معدوم ومع ذلك أجازه الشرع فنسميه رخصة؛ لأنه قد وجدت العلة و لم يوجد حكم التحريم، في المزابنة بيع الرطب بتمر نهى عنه الشارع؛ لأنه ينقص إذا جف وخص منه العرايا وهي بيع تمر برطب على رؤوس النخل، العلة موجودة ومع ذلك انتفى الحكم، فهذا نسميه رخصة، الشارع نهى عن الرجوع في الهبة وأجاز للوالد أن يرجع في هبته لابنه هل هذا رخصة أم لا؟ ننظر: الحكم تحريم الرجوع في الهبة، ما العلة؟ أصبح الموهوب ملكًا للغير ولا يجوز أخذ مُلك الغير، والوالد؟ نقول: يجوز له أن يأخذ مُلك ابنه فحينئذ جاز له أن يرجع في الهبة فهذا لا يُعد رخصة وإنما يُعد عزيمة.



أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: هل يجوز أن [...] ٧٦:٢٣؟.

جـــ: سيأتي معنا مبحث القياس في الأسباب، وأن الأسباب إذا انضبطت جاز القياس.

الشريط الرابع: تقسيمات الواجب وأنواعه.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

أخذنا فيما مضى أقسام الأحكام الشرعية وأنها تنقسم إلى: أحكام تكليفية، ووضعية، وذكرنا من الأحكام التكليفية: الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة، والإباحة، وذكرنا من الأحكام الوضعية: السبب، والعلة، والشرط، والمانع، والأداء، والقضاء، والإعادة، والعزيمة، والرخصة، والصحة، والفساد، هذه الأقسام هناك لها تقسيمات وعوارض خصوصًا مبحث الواجب، وبناء عليه قد يوجد تقسيمات مماثلة في بقية الأحكام التكليفية، ولذلك سنأخذ هذا اليوم –بإذن الله عز وجل- تقسيمات الواجب، وننظر ما يصح من هذه التقسيمات وما لا يصح، وماذا يترتب على ذلك من أثر، وكما تقدم معنا أن البحث في الأحكام هو من أجل التصور الكلي لهذه الأحكام حتى نستطيع أن نعرف ماذا ستوصلنا إليه الأدلة الشرعية، لعلنا نقرأ هذه الأحكام.

*** المتن ***

الفصل الثالث: في أحكامه، وفيه مسائل:

الأولى: الوجوب: قد يتعلق بمعين، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة؛ كخصال الكفارة، ونصب أحد المستعدين للإمامة. وقالت المعتزلة: الكل واجب، على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا

يجب الإتيان به، فلا خلاف في المعنى. وقيل: الواجب معين عند الله تعالى دون الناس، ورُدَّ بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد، والتخيير يجوِّزه، وثبت اتفاقًا في الكفارة فانتفى الأول.

قيل: يحتمل أن المكلف يختار المعين، أو يُعين ما يختاره، أو يَسْقُط بفعل غيره.

وأُجيب عن الأول: بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه، وهو خلاف النص والإجماع.

وعن الثاني: بأن الوجوب محقق قبل اختياره.

وعن الثالث: بأن الآتي بأيِّها آتٍ بالواجب إجماعًا.

قيل: إن أتى بالكل معًا فالامتثال، إما بالكل فالكل واجب، أو بكل واحد، فتجتمع مؤثرات على أثر واحد، أو بواحد غير معين ولم يوجد، أو بواحد معين وهو المطلوب.

وأيضًا الوجوب معين فيستدعي معينًا، وليس الكل ولا كل واحد، وكذا الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، فإذًا الواجب واحد معين.

وأجيب عن الأول: بأنَّ الامتثال بكل واحد، وتلك معرفات.

وعن الثاني: بأنه يستدعي أحدها لا بعينه، كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعيين.

وعن الأخيرين: بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها.

تذنيب:

الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع؛ كأكل المذكَّى والميتة، أو يباح؛ كالوضوء والتيمم، أو يسن؛ ككفارة الصوم.

المسألة الثانية:

الوجوب إن تعلق بوقت، فإما إن يساوي الفعل؛ كصوم رمضان، وهو المضيق، أو ينقص عنه فيمنعه مَنْ منع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء، كوجوب الظهر على الزائل عذره، وقد بقي قدرُ تكبيرةٍ، أو يزيد عليه، فيقتضي إيقاعَ الفعل في أي جزء من أجزائه، لعدم أولوية البعض.

وقال المتكلمون: يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل.

ورُدَّ بأن العزم لو صلح بدلًا لتأدى الواجب به، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد، ومنا من قال: يختص بالأول، وفي الأخير قضاء.

وقالت الحنفية: يختص بالأخير، وفي الأول تعجيل. وقال الكَرْخِي: الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجبًا وإلا نافلة.

احتجوا: بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه.

قلنا: المكلف مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه.

فرع: الموسَّع قد يسعه العمر كالحج، وقضاء الفائت، فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخّر لكبر أو مرض.

المسألة الثالثة:

الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس، أو واحدًا معينًا كالتهجد فيسمى فرض عين، أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضًا على الكفاية، فإن ظنَّ كلُّ طائفة أن غيره فَعَلَ سَقَطَ عن الكل، وإن ظَنَّ أنه لم يُفعل وَجَبَ.

المسألة الرابعة:

وجوب الشيء مطلقًا يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورًا. قيل: يوجب السبب دون الشرط وقيل: لا فيهما. لنا: أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال.

قيل: يختص بوقت وجود الشرط. قلنا: خلاف الظاهر.

قيل: إيجاب المقدمة أيضًا كذلك.

قلنا: لا، فان اللفظ لم يدفعه.

تنبيه:

مقدمة الواجب: إما أن يتوقف عليها وجوده شرعًا كالوضوء للصلاة، أو عقلًا كالمشي للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ.

فروع:

الأول: لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حَرُمَتَا، على معنى أنه: يجب عليه الكف عنهما.

الثاني: إذا قال: إحداكما طالق، حَرُمَتَا تغليبًا للحرمة، والله تعالى يعلم أن سيعين إحداهما، لكن لما لم يعين لم تتعين.

الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب، وإلا لم يجز تركه.

المسألة الخامسة:

وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؛ لأنها جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن.

قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجب قد يغفل عن نقيضه. قلنا: لا، فإنَّ الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال، وإن سُلِّم فمنقوض لوجوب المقدمة.

المسألة السادسة:

إذا نُسخ الوجوب بقي الجواز خلافًا للغزالي؛ لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه، فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك.

قيل: الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه، قلنا: لا، وإن سُلِّم فيتقوم بفصل عدم الحرج.

المسألة السابعة:

الواجب لا يجوز تركه، وقال الكعبي: فعل المباح ترك الحرام وهو واجب، قلنا: لا، بل به يحصل.

وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر؛ لأنهم شهدوا الشهر، وهو موجب، وأيضًا عليهم للقضاء بقدره.

قلنا: العذر مانع، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت.

*** الشرح ***



هذا الفصل يبحث فيه عن تقسيمات الواجب وأنواعه، ويؤخذ منه مثال له في بقية الأحكام.

قوله: الأولى الوجوب: قد يتعلق بمعين، وقد يتعلق بمبهم من أمور معينة؛ كخصال الكفارة، ونصب أحد المستعدين للإمامة. وقالت المعتزلة: الكل واجب، على معنى أنه لا يجوز الإخلال بالجميع ولا يجب الإتيان به، فلا خلاف في المعنى. وقيل: الواجب معين عند الله تعالى دون الناس: المسألة الأولى: تقسيم الواجب باعتبار المأمور به، الواجبات منها من يكون معينًا لا خيار للعبد فيه مثل: صلاة الظهر، هل العبد يقال له: صل الظهر أو صل الصلاة الفلانية أو يقال: صلاة الظهر لازمة حتم لا سبيل لك الانفكاك عنها شرعًا، هذا يسمى واجب معين، ويقابله الواجب الاختياري الذي يُخير فيه الإنسان بين خصلتين فأكثر، من المشهور التمثيل بخصال كفارة اليمين، مخير فيها الإنسان بين ثلاثة أشياء: إطعام عشرة مساكين، أو كسوهم، أو تحرير رقبة، هذا تخيير، إذا عدم الثلاثة انتقل إلى الصيام، إذن الصوم لا مدخل له، الاختيار الخصال الأولى، قال تعالى: {وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ} (البقرة: ١٩٦)، صيام يصوم ثلاثة أيام، أو صدقة يطعم ستة مساكين، أو نسك يذبح شاة، وعلى هذا يمكن تقسيم الواجبات إلى: ما هو معين، وما هو مخير لكن في أقسام محصورة مثل خصال الكفارة مخير بين ثلاثة أشياء، والثالث: ما هو مخير في أقسام غير محصورة غير معينة، ومَثّل له المؤلف بتزويج الخاطب، تقدم لك مائة أو مائتين خاطب ويريدون أن يتزوجون بابنتك، أنت حينئذ يجب عليك أن تزوجها، لكن لا تزوجها إلا واحد فهنا تختار منهم، فالواجب واحد، إذن عندنا ثلاثة أقسام:

القسم الأول: معين.

القسم الثاني: واجب مخير في أقسام محصورة.

القسم الثالث: واجب مخير في أقسام غير محصورة.

بعضهم يسمى الواجب في أقسام محصورة هذا يسميه مخير، وغير المنحصر في أقسام محدودة يسميه المبهم، وهذا اصطلاح.

تلاحظون أيضًا أن الواجب المخير ينقسم إلى قسمين:

الأول: يجوز أن نجمع بين جميع خصاله. حلق رأسه وهو محرم، ما الواجب؟ إما صيام ثلاثة أيام أو إطعام ستة مساكين أو ذبح شاة، قال: أنا أريد أن أُبرِّأ ذمتي وسأفعلها الثلاث جميعًا. هل يجوز أم لا؟ يجوز الجمع بين خصال المخير هنا، لكن في مرات لا يجوز كما في اختيار الخاطب للكفء فلا يزوجها لأكثر من واحد بل يزوجها لواحد حينئذ لا تجمع بين الخصال.

س: عرفنا التقسيم، هل هذا التقسيم محل اتفاق؟.

جـــ: الجمهور يقولون بإثبات الواجب المخير، والمعتزلة قالوا: ليس الواجب واحد والعبد فيه مخير الواجب الثلاث معًا. من أين بنوا هذا القول؟ من القول بوجوب الأصلح على الله؛ لأنهم يقولون: لا يوجب الله على العباد إلا ما فيه مصلحة، وكل ما فيه مصلحة لزم أن يوضع من الشرع، فإذا كان كل واحد منها فيه مصلحة لزم أن تكون الجميع واجبة، وبالتالي قالوا: الكل واجب.

س٢: ماذا يترتب على هذا؟.

جـــ: بالاتفاق أنه إذا فعل واحدًا برئت ذمته.

قال المؤلف: يمكن تفسير قول المعتزلة بعدد من التفسيرات:

التفسير الأول: أنه يجب الإتيان بالجميع ولا يجوز الإخلال بها كلها، إذن التفسير الأول تقول المعتزلة: لا يجوز أن نترك الجميع وإنما الوجوب في القدر المشترك بينها، وبالتالي يقول المؤلف يصبح الخلاف لفظيًا، خلاف لا معنى له؛ لأنه بالاتفاق أنه يجزئ فعل واحدة منها، وأن البقية لا يلزم الإتيان بها، إذن على هذا التفسير لا يكون هناك خلاف بين قول المعتزلة وقول الجمهور.

التفسير الثاني: بأن الواجب عينًا معلوم عند الله عز وجل ولا يعلمه العباد فيكون الواجب هو أحد هذه الخصال على وفق ما علم الله أن العبد سيفعله، هذا القول في تفسير الواجب المعين، الجمهور ينسبونه إلى المعتزلة ويقولون: هذا قول المعتزلة الواجب معين عند الله وفعل العبد يعينه. والمعتزلة يتبرؤون منه ويقولون: هذا قول الأشاعرة. والأشاعرة يقولون: قول المعتزلة. يسمون هذا التراجم، ما معنى التراجم؟ كل واحد يرمي الآخر بهذا القول ولا يوجد قائل به.

قوله: ورُدَّ بأن التعيين يحيل ترك ذلك الواحد، والتخيير يجوِّزه، وثبت اتفاقًا في الكفارة فانتفى الأول: وردّ المؤلف بأنه إذا قلتم معين معناها ما فيه تخيير، وبالاتفاق أن فيه تخييرًا، وبالتالي الجمع بين قولكم فيه تخيير وفيه تعيين هذا لا يمكن أن يكون مخيرًا معينًا.

قوله: وقيل: يحتمل أن المكلف يختار المعين، أو يُعين ما يختاره، أو يَسْقُط بفعل غيره: وقيل يحتمل أن التعيين يكون باختيار المكلف، أو أنه يتعين ما يختاره المكلف، أو يسقط وجوب الخصلة الثانية لكونه فعل الخصلة الأولى، كل هذه تفسيرات لمذهبهم.

قوله: وأجيب عن الأول: بأنه يوجب تفاوت المكلفين فيه، وهو خلاف النص والإجماع: بدأ المؤلف يجيب عن جميع هذه التفسيرات، فأجاب عن الأول: بأنه يوجب أن يتفاوت المكلفون في الواجب في خصال الكفارة بحسب فعلهم وهذا خلاف النص؛ لأن الناس يتساوون فيه.

قوله: وعن الثاني: بأن الوجوب محقق قبل اختياره: وأجاب عن التفسير الثاني لقول المعتزلة: بأن الوجوب معلوم قبل وجود المكلف وقبل اختياره، سواء اختار الخصلة الأولى أو الثانية أو الثالثة.

قوله: وعن الثالث: بأن الآتي بأيِّها آتٍ بالواجب إجماعًا: وأجيب عن قولهم: بأنه يحتمل أن المكلف يختار المعين، بأنه وقع الاتفاق على أن ما يأتي به المكلف هو الواجب.

قوله: قيل: إن أتى بالكل معًا فالامتثال، إما بالكل فالكل واجب، أو بكل واحد، فتجتمع مؤثرات على أثر واحد، أو بواحد غير معين ولم يوجد، أو بواحد معين وهو المطلوب: ثم أورد اعتراض آخر، قيل: لعل هذا يمكن أن نجعله ثمرة، حكى بعضهم ثمرة للخلاف، لو قُدر أن إنسانًا فعل الخصال الثلاث مرة واحدة، شخص في يده الأولى إطعام عشرة مساكين، وفي اليد الثانية كسوة عشرة مساكين، فأعطاها لرب أسرة التي فيها عشرة أشخاص سواء، حينئذ أيهما الواجب الذي كان كفارة عن اليمين؟ الثياب أو الطعام؟ على قول الجمهور: أن الواجب واحد مخير. الواجب واحد منها، وعلى قول المعتزلة يكون الفعل كلاهما واجب، وهذا يمكن أن يعترض به أنه إذا أتى بالكل في زمن واحد فإنكم تسمون جميع الخصال واجبة، وبالاتفاق أن الواجب واحد منها دون الجميع، أو نقول: تأدى الامتثال بكل واحد

منها على سبيل الاستقلال وبالتالي عندنا نتيجة واحدة وهي براءة الذمة وفعل الكفارة نتجت من سببين منفصلين: الإطعام، والكسوة، وهذا يمنعونه ويقولون: كيف يوجد مؤثران ينتجان نتيجة واحدة؟ النتيجة الواحدة ما ينتجها إلا مؤثر واحد، أو يكون الامتثال بواحد غير معين و لم يوجد، أو يكون الامتثال بواسطة واحد غير معين، وهذا هو الصواب وبالتالي يثبت عندنا الواجب المخير.

قوله: وأيضًا الوجوب معين فيستدعي معينًا، وليس الكل ولا كل واحد، وكذا الثواب على الفعل، والعقاب على الترك، فإذًا الواجب واحد معين: ثم جاء باعتراض آخر، فقال: الوجوب معين فيستدعي أن الواجب أحدها وليس الكل، وليس كل واحد منها واجبًا، فيلزم على هذا أن يكون الواجب هو واحد معين وليس واحد مخيرًا.

قوله: وأجيب عن الأول: بأنَّ الامتثال بكل واحد، وتلك معرفات: وأُجيب عن قوله: إن أتى بالكل معًا بالامتثال بالكل. يقول: لا، الامتثال بأحد هذه الخصال، وليس بالكل.

قوله: وعن الثاني: بأنه يستدعي أحدها لا بعينه، كالمعلول المعين المستدعي علة من غير تعين: قال: وعن الثاني بأنه يستدعي أحدها لا بعينه، لما قالوا: بأنه يستلزم وجود مؤثرات، قال: أو بكل واحد فتجتمع مؤثرات، قال: لا يستلزم هذا كالمعلول المعين لا بد أن يكون له علة، لكن هذه العلة غير معينة وبالتالي لا نقوم بتعيينها.

قوله: وعن الأخيرين: بأنه يستحق ثواب وعقاب أمور معينة لا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها: ثم أجاب عن الجوابين أو الاعتراضين الأخيرين فقال: ما السبب الذي يجعلنا نقول: بأن استحقاق الثواب والعقاب، أو بأن ترتب الثواب والعقاب على أمور معينة فقط وحينئذ نقول: بأنه لا يجوز ترك الكل ولا يجب فعل الكل وإنما الواجب أحدها. كل هذه مناقشات في مسألة تقسيم الواجب إلى: مخير، ومعين، وهو محل اتفاق في الجملة، والاختلاف كما تقدم إنما هو في اللفظ، وبالتالي هذه المماحكات لا يترتب عليها كبير أثر مع وجود الاتفاق على المعنى.



قوله: الحكم قد يتعلق على الترتيب فيحرم الجمع؛ كأكل المذكّى والميتة، أو يباح؛ كالوضوء والتيمم، أو يسن؛ ككفارة الصوم: الخصال أو الأحكام مرة قد تكون على التخيير، ومرة قد تكون على الترتيب، التخيير في مثل ماذا؟ فدية الأذى، والترتيب في مثل ماذا؟ كفارة الظهار.

س: هل يجوز لي أن أجمع بين الواجبات المخيرة، وهل يجوز لي أن أفعل الأمور المترتبة معًا؟.

جـــ: نقول: المسألة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يكون المحرم هو الجمع، وبالتالي لا يجوز أن نجمع بينها.

القسم الثاني: يباح لنا فيه الجمع، مَثّل له بالوضوء، والتيمم.

القسم الثالث: يُسن لنا فيه الجمع كما في خصال الكفارة.

مرات يحرم الجمع، ومرات يُباح الجمع، ومرات يستحب الجمع، لو جاءنا واحد وأطعم عشرة مساكين وكساهم، هل نقول حرام عليك؟ لا، بالعكس هذا مستحب، هذا تقسيم آخر.

ننتقل للفصل الذي يليه:

قوله: الثانية: الوجوب إن تعلق بوقت، فإما إن يساوي الفعل؛ كصوم رمضان، وهو المضيق، أو ينقص عنه فيمنعه من يمنع التكليف بالمحال إلا لغرض القضاء، كوجوب الظهر على الزائل عذره، وقد بقي قدرُ تكبيرةٍ، أو يزيد عليه، فيقتضي إيقاعَ الفعل في أي جزء من أجزائه، لعدم أولوية البعض:

المسألة الثانية: تقسيم الواجب إلى: واجب موسع، وواجب مضيق، الواجبات ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الواجب المضيق، وهو أن يكون الوقت مساويًا لفعل الواجب، مثاله: في صيام رمضان، كم مرة نستطيع أن نصوم رمضان في شهر رمضان؟ مرة واحدة، قال شخص: أنا أصوم الشهرين في شهر رمضان؟ نقول: لا يمكن أن تزيد ولا يوم، هنا واجب مضيق، أيضًا من الواجبات المضيقة الصوم بالنسبة لبدايته ونهايته، متى يبتدأ الصوم؟ من طلوع الفجر وينتهي بغروب الشمس، كم يستطيع أن يصوم المكلف في اليوم من مرة؟ لا يستطيع إلا مرة واحدة، لماذا؟ لأن الوقت لا يتسع له إلا مرة واحدة، هذا يسمى واجب مضيق.

س: هل هناك واجبات تستغرق من الوقت أكثر من الوقت المتاح؟.

جـــ: نقول: لا يوجد هناك واجبات وقتها أقل من وقت أدائها.

يقول المؤلف: هناك أُناس أجازوا التكليف بالمحال، وبالتالي يمكن أن يجيزوا تكليف بفعل يكون وقته أقل من وقت أدائه. لكن هذا تجويز عقلي أما في الواقع لا يوجد.

النوع الثالث: أن يكون الوقت أكثر، وقت أداء الواجب، متى يؤذن العصر؟ الثالثة إلا ربع، ومتى ينتهي الوقت الاختياري؟ الساعة الرابعة والنصف، فكم بينهما من الوقت؟ ساعتين إلا ربع، كم يمكن أن يصلي العصر في هذا الوقت من مرة؟ مرات عديدة، فهذا نسميه واجب موسع.

قال: الوجوب إن تعلق بوقت، فإما إن يساوي الفعل؛ كصوم رمضان، وهو المضيق، أو ينقص عنه فيمنعه من منع التكليف بالمحال إلا في مرات لغرض القضاء، ليس لغرض أداء الفعل في الوقت، استيقظ قبل طلوع الشمس بثلاث ثواني لم يصل الفجر بعد، الآن الوقت يتسع لأداء الفجر؟ لا يتسع، الوقت أقل من الواجب حينئذ نقول: الإيجاب هنا ليس لفعل الواجب في هذا الوقت وإنما لتعليق القضاء بذمة المكلف، لو جاءنا كافر أسلم قبل طلوع الشمس بدقيقة، هل تجب عليه الصلاة أو لا تجب؟ تجب عليه الصلاة. الوقت الباقي أقل من وقت الصلاة؟ فنقول: الإيجاب هنا لغرض صحيح وهو تعليق الوجوب بالذمة.

قال: كوجوب الظهر على الزائل عذره، وقد بقي قدرُ تكبيرةٍ، أو يزيد عليه، فيقتضي إيقاع الفعل في أي جزء من أجزائه. الواجب المضيق واضح.

س: الواجب الموسع، هل في الشريعة واجب موسع؟ وهل يكون فعله في أي وقت من أوقاته يكون فعلًا للواجب؟.

جـــ: قال الجماهير: نعم، هناك واجب موسع، والواجب الموسع يجوز فعله في أي وقت من أوقاته وفعله في أي وقت من هذه الأوقات يسمى امتثالًا للواجب، فيكون الواجب الموسع واجبًا في جميع أوقاته.



قوله: وقال المتكلمون: يجوز تركه في الأول بشرط العزم في الثاني، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل. ورُدَّ بأن العزم لو صلح بدلًا لتأدى الواجب به، وبأنه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمبدل واحد، ومنا من قال: يختص بالأول، وفي الأخير قضاء: ما الدليل على وجود الواجب الموسع؟ نقول: هناك واجبات موسعة في الشريعة، خالف في هذه المسألة ثلاث طوائف أو أربعة:

الأول: أن الوجوب متعلق بأول الوقت بدلالة أنه لو أراد أن يؤخره لأثناء الوقت لوجب عليه واجب آخر وهو العزم على فعل الواجب في الوقت، إذ لو كان يجوز ترك صلاة الظهر في أوقات الوقت بدون العزم لكانت صلاة الظهر حينئذ مندوبة، لماذا؟ لأنه يجوز تركها بلا واجب آخر، وأُجيب عن هذا القول بأن العزم ليس بدلًا عن صلاة الظهر في أول الوقت بل هو واجب مستقل، ولذلك لو عزم أن يؤدي صلاة الظهر بعد زوال الشمس لقلنا: بأن هذا العزم ليس بدلًا عن واجب آخر، ولو كان العزم هذا بدل عن الواجب لجاءنا شخص وقال: أنتم تقولون: الواجب الصلاة في أول الوقت بدلها العزم، أنا بعزم ولن أصلي. لكن هذا غير مقبول بالاتفاق.

واعترض على الثاني قال: لو وجب العزم في أول الوقت لوجب عزم آخر في الوقت الثاني ليؤدي الصلاة بعدها وبالتالي يتعدد البدل، مع أن المبدل منه واحد، وبالتالي يتبين لنا ضعف هذا القول.

القول الثاني: يقول: بأن الواجب الموسع في أول الوقت واجب وأداء لكن في آخر الوقت نسميه قضاء، وأشار المؤلف إلى أن هذا القول هو قول بعض الشافعية.

قوله: وقالت الحنفية: يختص بالأخير، وفي الأول تعجيل: القول الثالث: أن فعل الواجب الموسع في أول الوقت هذا ندب، وفعله في آخر الوقت يكون واجبًا، فحينئذ لا يجب هذا الموسع إلا في آخر وقته، أما في أول الوقت ما يجوز فعله؟ قالوا: يجوز فعله لكن يكون من قبيل تعجيل فعل الواجب، مثل الزكاة لها يوم محدد، هل يجوز للإنسان أن يقدمها؟ نعم، يجوز للإنسان أن يقدمها، قالوا: هكذا في الواجب الموسع، من فعل في أول الوقت هو تقديم للواجب على أول وقته. وهذا قول خاطئ بل الوقت كله وقت للصلاة، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (الوقت بين هذين).

قوله: وقال الكَرْخِي: الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون ما فعله واجبًا وإلا نافلة. احتجوا: بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه. قلنا: المكلف مخير بين أدائه في أي جزء من أجزائه: القول الرابع: يقول: من أدى الصلاة في أول الوقت فحينئذ ننظر إلى آخر الوقت هل لازال أهلًا للوجوب، فإن كان لازال أهلًا للوجوب تبين لنا أن ما فعله سابقًا هو الواجب، وإن زالت الأهلية قبل آخر الوقت سميناه نافلة وندبًا، مثال ذلك: رجل صلى الظهر في أول الوقت، وجُنّ في أثناء الوقت أو مات، وفي آخر الوقت علم بأنه ليس أهلًا للواجب في آخر الوقت، فهل نقول: نتبين حينئذ أن ما فعله في أول الوقت يكون نافلة؛ لأنه أصلًا يجوز له تركه؟ نقول: العاقبة مجهولة له وبالتالي تعلق الوجوب بذمته فيُعد فعله فعلًا واجبًا.

هذه الأقوال الأربعة يبنون على أن الواجب الموسع في أول الوقت يجوز تركه، وما جاز تركه فإنه لا يكون واجبًا في ذلك الوقت وإنما يكون واجبًا في آخر الوقت، وأُجيب بأنه لا يمتنع كما قلنا هناك في الواجب المخير، أن العبد يخير في فعل أي الخصال فهكذا هنا يجوز أن يخير العبد في وقت الامتثال فإنها أوقات متقاربة وبالتالي يترجح لنا: رأي الجمهور بتقسيم الواجب إلى: موسع، ومضيق، وبعض الحنفية يقول: أسميها ظرف ومعيار، هذه تسمية فقط.

قوله: فرع: الموسَّع قد يسعه العمر كالحج، وقضاء الفائت، فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخّر لكبر أو مرض: الموسع ينقسم إلى أقسام: منها: ما يسعه جميع العمر، بحيث يجوز للإنسان أن يفعله في أي وقت من عمره، ومن أمثلة هذا: فعل المحلوف عليه، قال: والله لأتصدقن بمائة ريال. متى؟ غير محدد، لو لم يمتثل إلا بعد ستين سنة لعُد ممتثلًا، فهذا واجب موسع يسعه جميع العمر، المؤلف ذكر للحج وهذا على مذهب الشافعية؛ لأنهم يرون أن الحج لا يجب على الفور، والجمهور يخالفونهم، ومثله: قضاء الفوائت، قال: فله التأخير. يعني ما كان من هذا القسم الموسع فيجوز أن يؤخره، مثل فعل المحلوف عليه، مثله: النذر غير المعين بوقت، فيجوز له أن يتأخر في فعله ما لم يتوقع أو يغلب على ظنه أنه سيفوت ذلك الفعل إذا أخّره، ومثلنا له في الدرس الماضي بالذي يُقتل الساعة ثنتين فيجوز له أن يؤخر صلاة الظهر إلى



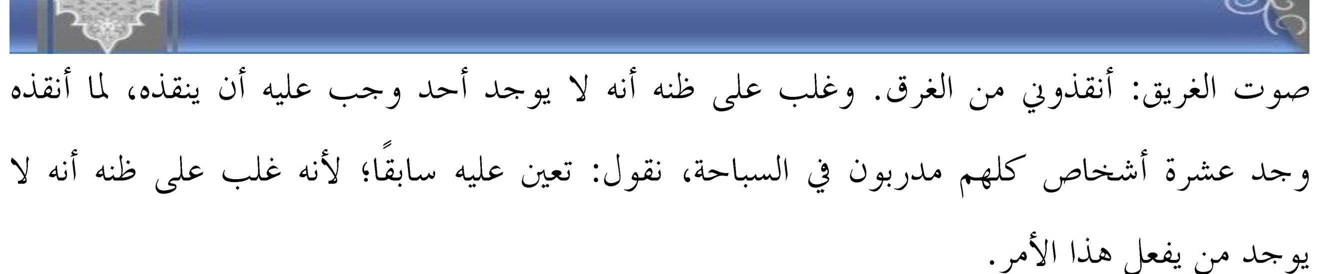
ثنتين ولا يجوز له أن يؤخره إلى ما بعد الثانية، فله التأخير يجوز له أن يؤخر الواجب الموسع ما لم يتوقع أي ما لم يغلب على ظنة فوات الوقت إذا أخّر الواجب عن أول وقته سواء كان وفاته بسبب كبر السن، أو بسبب مرض، أو غير ذلك.

قوله: المسألة الثالثة: الوجوب إما أن يتناول كل واحد كالصلوات الخمس، أو واحدًا معينًا كالتهجد فيسمى فرض عين، أو غير معين كالجهاد ويسمى فرضًا على الكفاية، فإن ظنَّ كلٌّ طائفة أن غيره فَعَلَ سَقَطَ عن الكل، وإن ظَنَّ أنه لم يُفعل وَجَبَ: تقسيم الواجب باعتبار الفعل المكلف به: هناك فرض كفاية وفرض عين، فرض العين هو الذي يتعلق بالشخص بعينه ولو فعله غيره لم ينفك من الأمر ويجب عليه الامتثال، قلنا له: صل صلاة الظهر، فإن صلاة الظهر واجبة. قال: الحمد لله المسجد مليان بصلاة الظهر يكفون يا أخي. نقول: هنا الواجب تعلق بك فيكون واجبًا عينيًا، فرض عين، وفرض العين ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: فرض على جميع الأعيان، مثل معرفة الله، وصوم رمضان، فما يأتينا واحد مكلف يقول: أنا ما وجب عليّ صوم رمضان، نقول: صوم رمضان ما عاد فيه إشكالية، لكن معرفة تجب على كل واحد، توحيد الله تجب على كل واحد.

القسم الثاني: تجب على بعض الأعيان دون جميعهم لكنها تتعلق بأعيانهم، في الصلوات الخمس، المرأة الحائض لا يجب عليها أن تصلي الصلوات الخمس، فهذا نوع من أنواع فرض الكفاية لا يتعلق بجميع المكلفين وإنما يتعلق ببعضهم بأعيانهم.

النوع الثاني: الواجب غير المتعين يسمى فرض الكفاية، ومثاله: تغسيل الميت، صلاة الجنازة، هذه فروض كفايات، ما حكمها؟ إذا قام به البعض سقط الإثم عن الباقين، وإذا تركه الجميع أثموا جميعًا، والواجب هنا يتعلق بغلبة الظن، بحيث إذا غلب على ظنك أن هناك من قد قام بالواجب فحينئذ يسقط الإثم عنك، سواء قام به آخرون أو لم يقم، وإذا غلب على ظنك أنه لن يقوم بالواجب أحد فحينئذ يتعين عليك، نمثل لذلك بمثال: عند المسبح سمع صوت غرق أنقذوني، يعلم أن المسبح فيه سباحين ويعرف السباحة، وغلب على ظنه أن بقية السباحين سيقومون بإنقاذه حينئذ نقول: لا يتعين عليك، لكن لما سمع



صوت الغريق: أنقذوني من الغرق. وغلب على ظنه أنه لا يوجد أحد وجب عليه أن ينقذه، لما أنقذه وجد عشرة أشخاص كلهم مدربون في السباحة، نقول: تعين عليه سابقًا؛ لأنه غلب على ظنه أنه لا يوجد من يفعل هذا الأمر.

س: فرض العين واضح، وفرض الكفاية هل يتعلق وجوبه بالجميع؟ أو نقول: بالبعض لا على العين؟.

جـــ: الجمهور يقولون الأول، يقولون: يجب على الجميع ويسقط الإثم بفعل البعض.

الواجب الكفائي منه ما لا يمكن أن يفعله أكثر من واحد مثل ولاية القضاء، أو الولاية العامة، هذا ما يتولاه إلا واحد وبالتالي هذا فرض كفاية لا يصح فعله إلا من الواحد، وهناك فروض كفاية كلما زاد الناس في فعلها فهو أحسن مثل: صلاة الجنازة. وتغسيل الميت من الأول أم من الثاني؟ جاءوا أهل المسجد (٣٤٥٢) مصلي وكل واحد حاسر عن ذراعيه سأغسل الميت، نقول: أنتم كثير، قالوا: سنشترك في تغسيله. نقول: هنا لا يمكن الجمع بين الجميع وبالتالي يقتصر الوجوب على عدد من يكفي.

قوله: المسألة الرابعة: وجوب الشيء مطلقًا يوجب وجوب ما لا يتم إلا به وكان مقدورًا. قيل: يوجب السبب دون الشرط وقيل: لا فيهما. لنا: أن التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل: يختص بوقت وجود الشرط. قلنا: خلاف الظاهر. قيل: إيجاب المقدمة أيضًا كذلك. قلنا: لا، فان اللفظ لم يدفعه: المسألة الرابعة تقسيم الواجب إلى: واجب أصلي، وواجب كوسيلة، صلاة الجماعة في المسجد هذا واجب، أصل أم وسيلة لغيره؟ نقول: أصل، قال تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} (البقرة: ٤٣)، كيف يذهب إلى المسجد؟ لازم وسيلة هذه الوسيلة واجبة؛ لأنه لا يتم فعل الواجب إلا بها وبالتالي تكون واجبة سواء على رجليه أو سيارة أو محمول.

يُشترط في الواجب كوسيلة شروط:

الشرط الأول: أن يكون الواجب قد تقرر بالوسيلة أو بدونها، الزكاة واجبة، لا تجب الزكاة إلا بملك النصاب فيجب أن نملك النصاب من أجل الزكاة؛ لأن ما يتم الواجب إلا به فهو واجب، فبالتالي



يحرم على الفقير أن يبقى على فقره، يجب عليه أن يملك النصاب، أليس كذلك؟ نقول: لا، لماذا؟ لأن الواجب ما تقرر إلا بعد وجود الوسيلة وبالتالي لا تكون الوسيلة واجبة، وهذا ما يعبرون عنه: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما لا يتم الوجوب إلا به فليس بواجب؛ لأن الأول واجب وُجدت الوسيلة أو لم توجد، متقرر، متعلق بالذمة، جالس في بيته قلنا له: صل. قال: أنكم ما تقولون: الشيء لا يجب إلا عند وجود وسيلته وبالتالي أصلًا صلاة الجماعة لم تجب عليّ. نقول: لا، الوجوب متقرر متعلق بذمتك وبالتالي وجبت عليك الوسيلة، لكن في الزكاة قلنا: الزكاة لم تجب بعد على الفقير إلا إذا ملك النصاب، قبل ملك النصاب وهو الوسيلة لم يكن هناك وجوب و لم يتعلق الواجب بالذمة.

الشرط الثاني: أن يكون مقدورًا عليه فإن لم يكن مقدورًا عليه فحينئذ لا تجب الوسيلة، مثال هذا: الوضوء واجب للصلاة، ولا ينفعل هذا الواجب إلا بالماء لكنه لا يجد ماء، ما في قدرته إيجاد ما يخلق ماء، في برية ما يستطيع فحينئذ نقول: الوسيلة لم تجب هنا؛ لعدم القدرة عليها.

الشرط الثالث: ألا يكون من فعل الغير، صلاة الجمعة لا تجب إلا بالعدد على اختلاف بينهم في العدد: أربعين أو خمسين أو اثنا عشر، أو ثلاثة أو أربعة، لو جاءنا شخص يريد أن يصلي الجمعة ودخل المسجد لم يجد إلا واحد معه أصبحوا اثنين لا تتحقق الجمعة بذلك، قلنا: لا يمكن فعل الجمعة إلا بعدد، فيجب عليك أن تسحب أشخاص من شعورهم وتأخذهم إلى المسجد ليصلوا. نقول: هذا من فعل الغير، وبالتالي الوسيلة لا تجب هنا.

الشرط الرابع: ألا تكون الوسيلة شرطًا، وبعضهم يقول: ألا تكون شرطًا ولا سببًا، قلنا: هذا ما نحتاج إليه مع تقرير قاعدة: وسيلة الحكم لا تثبت الحكم، ووسيلة امتثال الحكم تكون واجبة أو تأخذ الحكم، وبالتالي لا نحتاج إلى البحث في السبب والشرط.

وردّ المؤلف على من قال: بأن الشرط لا يجب مع كونه وسيلة، بأن قال: إذا كلفنا الشرع بالمشروط هذا تكليف بالشرط، قال لنا: لا تصح الصلاة إلا بوضوء، ثم قال: يجب عليكم أن تصلوا صلاة الظهر إذا زالت الشمس. فمعناه يجب عليكم الوضوء؛ لأنه وسيلة إلى امتثال الصلاة، فهنا مع أن الوضوء

شرط إلا أنه وجب بوجوب المشروط، وبالتالي قولهم: بأن الوسيلة التي تكون شرطًا لا يُحكم عليها بالوجوب. نقول: هذا ليس بصحيح.

اعترض بعضهم فقال: يختص إيجاب الوسيلة بوقت وجود الشرط. فهؤلاء يقولون: الأمر المطلق يجوز أن يكون مختصًا بوقت وجود الشرط فقط، لما قال: صلوا تجب عليكم الصلاة. يقول: يمكن أن يقول الشرع لا تجب الصلاة إلا عند كون الإنسان متوضئًا. الجواز العقلي يجيزه، وبالتالي لا يمتنع أن يكون الوجوب متعلقًا بوجود الشرع، قال المؤلف: هذا احتمال ذهني وجواز عقلي مجرد خلاف ظواهر النصوص، عندنا نص جعل الطهارة شرط للصلاة، وعندنا نص آخر جعل الصلاة واجبة عند زوال الشمس، نستفيد منه أنه إذا زالت الشمس يجب أن يكون الإنسان متوضئًا ليتمكن من فعل الواجب.

أُعترض على إيجاب الوسيلة فقالوا: الشرع ما جاء وقال: وسيلة الواجب واجبة، والأصل أننا نقف على ما أوجبه الشرع، ما دام أوجب الشرع الصلاة فقط انتهى، الذهاب إلى المسجد، الوضوء، لا نوجبها وإلا لكنا قد زدنا على كلام الشارع ما ليس منه، قلنا: لا، ما هو خلاف الظاهر، بل الظاهر يدل عليه، لماذا؟ لأن الظاهر هو إثبات ما أثبته اللفظ ونفي ما نفاه اللفظ، لما منعنا من وجوب الوسيلة كأننا نفينا الوجوب مع أن اللفظ ما دل عليه لا إثباتًا ولا نفيًا، وبالتالي إثبات الوسيلة ليس خلاف الظاهر.

قوله: مقدمة الواجب: إما أن يتوقف عليها وجوده شرعًا كالوضوء للصلاة، أو عقلًا كالمشي للحج، أو العلم به كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي، وستر شيء من الركبة لستر الفخذ: قسم المؤلف مقدمات الواجب إلى أقسام:

القسم الأول: مقدمة للواجب من جهة الشرع، مثل الوضوء مقدمة للصلاة، من أين جعلنا الوضوء مقدمة للصلاة؟ من طريق الشرع.

القسم الثاني: قد يكون توقف الواجب على مقدمته من باب الأمر العقلي، ومَثّل له: بالمشي إلى الحج، الحج واجب وبالتالي يكون المشي إليه واجبًا؛ لأنه لا يتم الحج إلا بالمشي إليه.

القسم الثالث: قد يكون توقفه عليه من العلم به، ومَثّل له: بمسألة شخص ترك صلاة من صلوات أمس، وما هي هذه الصلاة؟ نسيها، حينئذ نقول له: لا يتم براءة ذمتك إلا بفعل الخمس، فعندك صلاة

متعينة عليك؛ لأنك تركتها وباقي أربع صلوات تجب عليك؛ لأنها وسيلة للتحقق من فعل الواجب، ومَثّل له بمثال آخر: بأنه يجب ستر العورة في الصلاة من الركبة إلى السرة، الجمهور يقولون: الركبة لا يجب تغطيتها لكن لا تتحقق من تغطية فخذك إلا بتغطية جزء من الركبة، فهنا أوجبنا تغطية جزء من الركبة؛ لأننا لا نعلم أننا امتثلنا الأمر بستر الفخذ إلا بفعل ذلك،.

ذكر المؤلف في آخر هذه المسألة فروع.

قوله: فروع: الأول: لو اشتبهت المنكوحة بالأجنبية حَرُمَتَا، على معنى أنه: يجب عليه الكف عنهما: الفرع الأول: لو اشتبهت منكوحة بأجنبية حَرُمَتا.

س: قد يقول قائل: كيف تشتبه؟.

جـ: نقول: مثاله: زيد عنده ابنتان إحداهما رضعت من أمك، وإحداهما أختك من الرضاعة لكنك لا تعلم هل هي الكبرى أم الصغرى، حينئذ يجب عليك ترك الاثنتين، الراضعة؛ لأنها أختك، والأخرى؛ لأنها اشتبهت بها.

س٢: هل نقول: المحرم هي الراضعة فقط والأخرى ليست محرمة في الأصل، وإنما يجب علينا أن نكف عنها؟.

جـ: نقول: التحريم والتحليل ليس صفات الذوات وإنما هو صفات لأفعالنا نحن، وبالتالي نقول: ما دام وجب الكف عنهما فهما حرام عليك، وبعد ذلك يمكن تنكشف، نقول: قد يتحول الشيء من كونه محرمًا إلى كونه مباحًا لا اختلاف على صفاته، الميتة تحرم على غير المضطر وتُباح للمضطر، تغير حكمها بتغير بعض صفاتها، مال أخوك لا يجوز أن تتصرف فيه فإذا مات وورثته جاز لك أن تتصرف فيه، فتغير الحكم في الذات الواحدة أمر غير مستبعد وبالتالي لا نقول: إن الأخرى غير الراضعة ليست حرامًا ما دام حَرُم عليك النكاح بها حينئذ هي حرام.

قوله: الثاني: إذا قال: إحداكما طالق، حَرُمَتَا تغليبًا للحرمة: النوع الثاني: لو قال: إحداكما طالق حَرُمَتا تغليبًا للحرمة.

س: ما الفرق بين المسألتين؟.

جـــ: المسألة الأولى: التحريم متعلق بالاثنتين ولا يزول التحريم بسبب من عند المكلف وهنا لما حرم قال: إحداكما طالق. لم تتعين فحينئذ لا تخلو المسألة: يمكن أنه قد نوى إحداهما قبل ذلك فحَرُمت المنوية، وحرمت الثانية؛ لأنها مشتبهة بها فتكون من المسألة الأولى. المسألة الثانية: إذا قال: إحداكما طالق و لم ينو إحداهما فحينئذ يجب عليه الإمساك عنهما حتى يحصل التعيين، بماذا يحصل التعيين؟ بعض العلماء يقولون: بواسطة قُرعة. وبعضهم يقول: بواسطة الاختيار. وبعضهم يقول بطرق أخرى.

قوله: والله تعالى يعلم أن سيعين إحداهما، لكن لما لم يعين لم تتعين: والله تعالى يعلم أن المكلف سيعين إحداهما لكن ما دام لم يعين بعد فحينئذ لم تتعين ويحرم عليه الجميع. ما الفرق بين هذا الفرع والذي قبله؟ هذا الفرع يتمكن العبد من كشف أو تعيين أحد الممنوعات.

قوله: الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب، وإلا لم يجز تركه: فرع آخر، الواجبات لها من جنسها مستحبات، فمرات تكون منفصلة انفصالًا كاملًا مثل صلاة الظهر وهناك سنة الظهر، ما الواجب؟ صلاة الظهر، وسنة الظهر مستحبة، وهناك متصلة لكنها متميزة مثل قول: سبحان ربي الأعلى، الأولى واجبة والباقيات مستحبة متميزة وإن كانت متصلة، وهناك واجبات غير متميزة، مثال ذلك: في الركوع، واحد يركع ويجلس خمس دقائق، وواحد يجلس ثلاث ثواني، كلاهما فعل الواجب، الزيادة هنا زيادة الركوع هي من جنس الواجب وهي غير متميزة عنه، فهل نقول: الزيادة واجبة؛ لأن الاسم يصدق عليها أو لا؟ هذه من مسائل الخلاف، منشأ الخلاف في قوله تعالى: {وَارْكَعُوا} (البقرة: ٤٣)، هل يقع الامتثال به بأدنى ما يسمى ركوعًا أو يصدق على جميع ما يسمى ركوعًا؟ هذا يسمونه الاسم المطلق، هل يُفسر بأقل مسماه أو بالكامل منه؟ هذه من مسائل الخلاف، والصواب: أنه يصدق على أقل مسمى أن الزائد يكون مستحبًا، طبقها على مسألة وجوب الوسيلة، هل يصدق عليها اسم واحد الزيادة الوسيلة أو لا؟ نقول: هناك أشياء لا يُتصور عقلًا فعلها إلا بفعل وسيلتها، قال: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم من المسح غير واجب. هل يجب عليك مسح رأسك؟ أو مسح

الخف؟ هناك شيء زائد حينئذ الزائد هل يسمى واجبًا؟ نقول: لا يسمى واجبًا وإنما هو مستحب. ما دليلك؟ أنه يجوز تركه والزيادة في الركوع يجوز تركها فلم تكن واجبة.

قوله: المسألة الخامسة: وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؛ لأنها جزؤه فالدال عليه يدل عليها بالتضمن. قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجب قد يغفل عن نقيضه. قلنا: لا، فإنَّ الإيجاب بدون المنع من نقيضه محال، وإن سُلِّم فمنفوض لوجوب المقدمة: المسألة الخامسة: قال: وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه. ما معنى النقيض؟ النقيضان ما لا يجتمعان في محل واحد ولا يرتفعان، مثال ذلك: أنتم ساكتون أم متكلمون؟ قبل قليل كنتم ساكتين والآن متكلمون، هل يمكن أن تكون ساكتًا متكلمًا في وقت واحد؟ ما يمكن، هل يمكن ألا تكون ساكتًا ولا متكلمًا في وقت واحد؟ لا يمكن، حينئذ إذا قلت لك: اسكت، معناه: لا تتكلم، وإذا قلت لك: تكلم، معناه لا تسكت، فوجوب الشيء، وجوب السكوت يستلزم حرمة نقيضة وهو الكلام، لماذا؟ لأن من مسمى الشيء ترك نقيضه وحينئذ الأمر بالفعل يدل من جهة التضمن على النهي عن نقيضه، وهذا أيضًا يشمل الضد، الأمر بالشيء نهي عن ضده؛ لأن الضد ما هو؟ الضدان ما لا يجتمعان في محل واحد، مثاله: القيام والجلوس، هل يمكن أن تكون قائمًا جالسًا في وقت واحد؟ نقول: لا، إما قائم أو جالس، هل يمكن ألا تكون قائمًا ولا جالسًا في وقت واحد؟ نقول: نعم، تكون مضطجعًا، هذا يسمى ضدان، إذا أمرتك بالقيام فحينئذ هذا نهي عن كل ضد من أضداده وهو الجلوس والاضطجاع، فالأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة التضمن أو الالتزام.

هذه المسألة وقع فيها خلاف من جهتين:

الجهة الأولى: هل الأمر نهي عن ضده من جهة اللفظ، من جهة الكلام؟ نقول الأمر بالشيء ليس نهيًا عند ضده، ذات اللفظ ليس نهيًا عن الضد لكن أخذناه من جهة المعنى، من جهة اللزوم، وبالتالي الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، لكن من جهة اللفظ والكلام نقول: لا. قوله: اجلس، غير قوله: لا تقم.

الأشاعرة يقولون: الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة اللفظ. لماذا؟ لأنهم يقولون بإثبات الكلام النفسي، يقولون: الكلام هو المعاني النفسية. وبالتالي معنى اجلس معناه: لا تقم، وبالتالي اللفظان ما دام

يدلان على مدلول واحد فهما لفظ واحد؛ لأنهم يقولون: المعنى واحد فكان اللفظان واحدًا. وهذا يتصوره الإنسان مجرد التصور يدل على عدم قبوله، قوله: لا تقم، لفظ مغاير لقوله: اجلس.

الجهة الثانية: الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، وهذا يقول به المعتزلة، لماذا قالوا؟ قالوا: لأن الآمر بالفعل قد يغفل عن ضده. أنت تقول: اجلس. وما يطرأ على ذهنك القيام أو الاضطجاع، أنت تريده يجلس فقط، القيام والاضطجاع لا يطرأ على ذهنك، فتقول المعتزلة: كيف تجعلونه ناهيًا على ما لم يطرأ على ذهنه من المعاني؟ قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجب يعني المتكلم بالأمر قد يغفل عن النقيض، وبالتالي كيف تجعلونه ناهيًا عن النقيض وهو غافل عنه؟ قلنا: لا، ليس بصحيح فإن إيجاب الفعل بدون المنع من نقيضه هذا أمر مستحيل، هل يُتصور واحد أنه يأمر بالجلوس ثم لا يكون ناهيًا لك عن القيام؟! ولو سلمنا أنه يُتصور عقلًا إلا أننا قد قررنا سابقًا: أن وسيلة الواجب واجبة، فحينئذ نقول: بأن النهي عن ترك النقيض هو واجب على جهة وجوب الوسيلة كما في قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

قوله: المسألة السادسة: إذا نُسخ الوجوب بقي الجواز خلافًا للغزالي؛ لأن الدال على الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه، فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك. قيل: الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه، قلنا: لا، وإن سُلِّم فيتقوم بفصل عدم الحرج: المسألة السادسة: إذا كان هناك فعل واجب مثل قيام الليل في أول الإسلام، نُسخ الوجوب، فهل نقول حينئذ: هذا يبقي الجواز العقلي ليس الجواز الشرعي بما يشمل الوجوب والندب والإباحة؛ لأن هناك جائز خاص بالمباح اسمه الجائز بمعنى الخاص، وهناك جائز بمعنى عام يشمل كل ما يقع سواء على جهة الندب أو على جهة الوجوب أو على جهة الإباحة؟ الجمهور يقولون: إذا نُسخ الوجوب فحكم الجواز باقي؛ لأن نسخ الأقل لا يدل على نسخ الأكبر، وقال الغزالي: إذا نُسخ الوجوب فإنه يدل على التحريم.

واختار المؤلف قول الجمهور واستدل على ذلك بأن الدليل الأول الذي دل على الوجوب دل على معنيين: الإلزام، والجواز العام، نُسخ الإلزام وبقي الجواز العام والناسخ لا ينافي الجواز العام، رُدّ على هذا بأن الجنس يتقوم بالفصل، المراد بالجنس الاسم الكلي العام، اسم الجواز هذا، يشمل الوجوب،



والإباحة، والندب، والوجوب جزء منه، فالجنس الذي هو الجواز العام يحصل ويتقوم ويوجد بوجود الفصل فإذا نفينا الفصل نفينا الجنس، قلنا: لا، ليس بصحيح، نفي الأخص لا يدل على نفي الأعم، قلنا: الطلاب مائة ناجحون، ثم نسخنا النجاح في حق زيد حينئذ يختص الحكم به دون البقية.

قوله: المسألة السابعة: الواجب لا يجوز تركه، وقال الكعبي: فعل المباح ترك الحرام وهو واجب، قلنا: لا، بل به يحصل: هذه آخر مسألة: الواجب هو الذي لا يجوز تركه وبالتالي ما معنى كون الشيء واجبًا؟ أنه لا يجوز تركه، قال الكعبي: قولكم لا يجوز تركه هذا لا يختص بالواجب بل المباح كذلك، لماذا؟ قال: فعل المباح ترك للحرام، وترك الحرام واجب، فيكون المباح واجبًا، مع أنه يجوز تركه. قلنا: يلزم على قولك هذا أن يكون الحرام الآخر واجبًا؛ لأننا قد نترك الحرام الأول من أجل الحرام الثاني فيكون الحرام الثاني واجبًا، وبالتالي هذا يدل على أن الحجة التي بناها ليست بصحيحة، قال: قلنا: لا، أي بأن الترك لفعل المباح هو ترك للحرام لكن فعل المباح يحصل به ترك الحرام، فرق بين كون الشيء هو نفسه وبين كون الشيء يحصل بواسطة غيره.

قوله: وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر؛ لأنهم شهدوا الشهر، وهو موجب، وأيضًا عليهم للقضاء بقدره. قلنا: العذر مانع، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب، وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت: قالت الفقهاء: الحائض يجب عليها صوم رمضان في أثناء الشهر وهكذا المريض والمسافر؛ لأن السبب في إيجاب الصوم هو رؤية الهلال ودخول الشهر، وقد دخل في حقهم وبالتالي وجب عليهم قضاء الأيام التي أفطروها، فهنا واجب صوم رمضان بالنسبة للحائض والمريض والمسافر واجب ومع ذلك جاز تركه بالإجماع، فهل يمكن أن نقول: بعض الواجب يجوز تركه؟ فقال: قلنا في الجواب: العذر مانع، يعني لا نُسلِّم أن الصوم قد وجب عليه بل الصوم منع من وجوب هذه الأمور عليه، والقضاء ليس لكونه وجب عليهم، وإنما لكونهم كانوا صالحين للإيجاب وقت السبب الذي هو وقت دخول رمضان، ولذلك من نام عن الصلاة ما نقول: إنه وجب عليه أن يفعل الصلاة وقت نومه بل إذا استيقظ، فالوجوب هنا في الزمن الثاني وليس في الزمن الأول، وبالتالي القضاء

ليس متوفقًا على وجوب الفعل في الزمان الأول، وإنما على وجود سبب الوجوب سواء تعلق الوجوب بذمته أو لا، وهذه لها بحث آخر وهو أن القضاء هل يجب بأمر جديد؟ أو يثبت وجوبه بالأمر الأول؟، وعلى كل المسألة في حقيقة الواجب هل هو الذي لا يجوز تركه؟ قال بعض أهل العلم: الواجب لا يجوز تركه مطلقًا، من أجل أن يدخل معنا الواجب الموسع، الواجب الموسع في أول وقته واجب ومع ذلك يجوز تركه لكن بشرط الإتيان به في أثناء الوقت، وبالتالي نقول: الواجب لا يجوز تركه مطلقًا، فيدخل معنا مسألة الحائض والمريض والمسافر فإنهم لا يجوز لهم تركه مطلقًا، أما إذا تركوه وجب عليهم قضاؤه، وبهذا نكون انتهينا من هذه المباحث المتعلقة بأحكام الحكم أو آثارا لحكم الشرعي وأقسامه، ولعلنا –إن شاء الله– نتكلم عن بقية أركان الحكم فيما يأتي ونتكلم عن الحاكم والمحكوم عليه وهو المكلف، والمحكوم به وهو فعل المكلف في لقائنا الآتي. هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: واجب موسع عزم الإنسان على أدائه ثم مات قبل أن يؤديه؟.

جـــ: لا يلحقه إثم؛ لأنه فعل ما أجاز له الشرع فعله من التأخير وبالتالي لم يلحقه إثم، مثال ذلك: امرأة لم تصلي صلاة الظهر في أول الوقت، وقالت: أصليها قبل العصر بنصف ساعة. فماتت بسكتة، نقول: ليس عليها شيء، ولذلك الرجل الذي وقصته ناقته في عرفة ما قلنا يُكمل، وهناك طائفة من الأشاعرة قالوا: يجوز أن يكلف الشرع بفعل مستحيل، وبالتالي أجازوا أن يكلف الشارع المكلف بفعل يكون وقته الذي يستغرقه أكثر من الوقت المتاح، وسيأتي معنا مسألة تكليف المحال في الدرس القادم.

س٢: الفرضيات العقلية التي لا توجد في الخارج هل تُقبل، هل يصح الاعتراف بها؟.

جـــ: إذا كان في تقرير حكم عقلي يصح الاعتراف بها، وإذا كان في تقرير حكم شرعي فلا يصح الاعتراف بها، نقول: صلاة الظهر واجبة. قال: ألا يجيز العقل أن بعض الناس لم يمتثلوا؟ قلنا: الجواز العقلي ما لنا علاقة به.

س٣: هل هناك سنن كفايات؟.

جـــ: نعم، مثلًا البلد يحتاج إلى بناء سد أو بناء طريق لكنه ليس هناك ضرورة فنقول: هنا سنة ومستحب على الكفاية، يفعله واحد أو اثنين، إذن يوجد هناك سنن مستحبات على الكفايات.

س٤: [...] ٨٦:١٠؟.

جـــ: الواجب تقرر الإلزام به، والوجوب هذا هو الخطاب الذي ينتج كون الفعل واجبًا، والإيجاب كذلك لكن الوجوب باعتباره إذا التفتنا إلى المكلف قلنا: وجوب، وإذا التفتنا إلى الشارع قلنا: إيجاب، فالإيجاب والوجوب بمعنى واحد، لكن نلتفت في الوجوب إلى من يقع عليه الواجب، وفي الإيجاب نلتفت إلى من صدر منه الواجب.

س٥: [...] ٨٦:٤٥؟.

جـــ: لا، مرتبط بالأجر، لا يمكن أن يؤجر أو لا يؤجر الجميع عند فعله؛ لأن الحاجة إلى شيء واحد، مثال ذلك: عندنا شخص سأل عن مسألة يُستحب الجواب عنها، الطريق أو نحوه، وعندنا عشرة يعرفون، يحصل المقصد الشرعي بجواب واحد، وبالتالي هو هنا مستحب على الكفاية، لو جاءنا واحد وأعطاه الطريق أو شرح له هذا الأمر ثم بعد ذلك قام الثاني بالشرح، نقول: الثاني لا داعي له، حينئذ لا يُستحب من الثاني، الناس لا يحتاجون إلا إلى سد واحد في النهر وبالتالي بناء السد مستحب ويتحقق هذا الفعل المستحب من واحد، ولو جاء كل واحد يقول: أنا سأبني سدًا، نقول: الأول نحتاج إليه والباقي يؤثر سلبًا.

س٦: [...] ٨٨:٣٠؟.

جـــ: عندنا في فرض الكفاية هناك عزم له أجر مستقل، وهناك فعل له أجر مستقل، من لم يعزم و لم يفعل ليس له أجر، يعني الأجر إما على نية وإما على فعل، وإذا لم يوجد نية ولا فعل فليس هناك أجر.

س٧: صيام ست من شوال هل هو مندوب مضيق؟.

جـ: نقول: التوسعة والتضييق نسبية، فمرات يكون مضيقًا من جهة موسعًا من جهة أخرى، مثال ذلك في صيام القضاء هو مضيق من جهتين: من جهة أنه لا بد أن يكون من الفجر إلى المغرب، ومن جهة أن يكون قبل رمضان الآتي، لكنه موسع من رمضان الحاضر إلى رمضان الآتي، فلا يمتنع أن يكون الواجب موسعًا من جهة مضيقًا من جهة أخرى.

س٨: هل يجوز أن يصوم الست قبل صيام القضاء؟.

جـ: ما نريد أن ندخل في مسائل فقهية، نحن نريد تقعيد القاعدة من أجل تصور الأحكام الشرعية، هل يجوز أن يصوم الست قبل صيام القضاء؟ نقول: هذه المسألة فقهية ليست مسألة أصولية، هل ممكن لمن يرى أنه يجوز أن يتنفل قبل القضاء أن يصوم ست من شوال قبل صيام القضاء؟ هذه مسألة فقهية في الفقه لا تدخلها في الأصول، يتسلسل الأمر في المسائل الفقهية، فهذا نقل من درس الأصول إلى درس الفقه وهذا غير مقبول.

س٩: [...] ٩١:٠٢ ؟.

جـ: الأمر بالشيء نهي عند ضده، يقولون: الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده بنوه على مسألة: هل يُشترط في الآمر أن يكون قاصدًا لإيقاع ما أمر به؟ قالوا: يشترط في الآمر الإرادة، إرادة إيقاع المأمور به وبالتالي يقولون: قد ـــــــــ ٩١:٢٨، الخلاف في اللفظ هل س=ص؟، هذا لفظ، وأما المعنى من جهة دلالته وما يُفهم منه.



الشريط الخامس: الباب الثاني فيما لا بد للحكم منه.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا لقاء جديد من لقاءاتنا في قراءة كتاب (المنهاج) للبيضاوي –رحمه الله-، نقرأ جزءًا جديدًا من هذا الكتاب.

*** المتن ***

الباب الثاني: فيما لا بد للحكم منه

وهو الحاكم، والمحكوم عليه وبه، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في الحاكم

وهو الشرع، دون العقل لما بينا من فساد الحسْن والقُبح العقليين في كتاب المصباح.

فرعان على التنزل: الأول: شكر المنعم ليس بواجب عقلًا إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (الإسراء: ١٥)؛ ولأنه لو وجب لوجب، إما لفائدة المشكور وهو منزه، أو للشاكر في الدنيا، وأنه مشقة بلا حظ، أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها. قيل: يدفع ظن ضرر الآجل. قلنا: قد يتضمنه؛ لأنه تصرف في مِلك الغير بغير إذنه، وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه؛ ولأنه ربما لا يقع لائقًا. قيل: ينتقض بالوجوب الشرعي. قلنا: إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة.

الفرع الثاني: الأفعال الاختيارية: قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء، محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعدم الحكم. والأولى أن يفسر بعدم العلم؛ لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال. احتج الأولون: بأنه انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك، فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره، وأيضًا المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه، وليس

للإضرار اتفاقًا، فهو للنفع وهو: إما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل، أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول.

وأجيب عن الأول: بمنع الأصل، وعِلِّيِّه الأوصاف، والدوران ضعيف.

وعن الثاني: أن أفعاله لا تعلل بالغرض، وإن سُلم فالحصر ممنوع.

وقال الآخرون: تصرف بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد، ورُدَّ بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب.

تنبيه:

عدم الحرمة لا يوجب الإباحة؛ لأن عدم المنع أعم من الإذن.

الفصل الثاني: في المحكوم عليه، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: أن المعدوم يجوز الحكم عليه كما أنا مأمورون بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم. قيل: الرسول قد أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره، قلنا: أمر الله تعالى في الأزل معناه: أن فلانًا إذا وجد فهو مأمور بكذا، وقيل: الأمر في الأزل ولا سامع ولا مأمور عبث، بخلاف أمر الرسول عليه السلام. قلنا: مبني على القبح العقلي، ومع هذا فلا سَفَهَ في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد.

المسألة الثانية: لا يجوز تكليف الغافل، من أحال تكليف المحال، فإن الإتيان بالفعل امتثالًا يعتمد الفعل، ولا يكفي مجرد الفعل؛ لقوله عليه السلام: (إنما الأعمال بالنيات)، ونوقض بوجوب المعرفة، وأجيب بأنه مستثنى.

المسألة الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة.

المسألة الرابعة: التكليف يتوجه عند المباشرة، وقالت المعتزلة: بل قبلها.



قلنا أن القدرة حينئذ. قيل: التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال. قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل فمحال في الحال، وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل، قالوا عند المباشرة واجب الصدور، قلنا: حال القدرة والداعية كذلك.

الفصل الثالث في المحكوم به، وفيه مسائل:

الأولى: التكليف بالمحال جائز؛ لأن حكمه لا يستدعي غرضًا، قيل: لا يُتصور وجوده فلا يطلب.

قلنا: إن لم يُتصور امتنع الحكم باستحالته، غير واقع بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق، للاستقراء، ولقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦).

قيل: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل، ومنه أنه لا يؤمن، فهو جمع بين النقيضين.

قلنا: لا نُسلِّم أنه أُمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن.

المسألة الثانية: الكافر مكلف بالفروع خلافًا للمعتزلة، وفرق قوم بين الأمر والنهي.

لنا: أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم، والكفر غير مانع لإمكان إزالته، وأيضًا الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل: {وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (٦) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} (فصلت: ٦، ٧)، وأيضًا أنهم كلفوا بالنواهي، لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياسًا.

قيل: الانتهاء أبدًا ممكن دون الامتثال.

وأجيب: بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي، فاستويا. وفيه نظر. قيل: لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده، قلنا: الفائدة تضعيف العذاب.

المسألة الثالثة: امتثال الأمر يوجب الإجزاء؛ لأنه إن بقي متعلقًا به فيكون أمرًا بتحصيل الحاصل، أو بغيره فلا يمتثل بالكلية. قال أبو هاشم: لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد، والجواب: طلب الجامع، ثم الفرق.

*** الشرح ***

ذكر المؤلف ها هنا عددًا من المسائل المتعلقة بمتعلقات الحكم، وكنا ذكرنا عددًا من المسائل الأصولية المتعلقة بذات الحكم، واليوم عندنا متعلقة ببقية أركان الحكم، فإن الحكم لا بد فيه من: ذات الحكم، ولا بد فيه من الحاكم الذي هو مصدر الحكم، ولا بد أن يكون هناك تكليف يُحكم به يقال له: المحكوم به، ولا بد أن يكون هناك مخاطب يقال له: المحكوم عليه، وبذا نعرف المعنى المقصود من هذه الأركان.

قوله: الفصل الأول: في الحاكم: وهو الشرع، دون العقل لما بينا من فساد الحسْن والقُبح العقليين في كتاب المصباح: الفصل الأول في الحاكم الذي هو مصدر الحكم، هذه المسألة قد يقال لها: مسألة التحسين والتقبيح العقلي، وكثير من العلماء يحصرون صدور الحكم من عند الله جل وعلا؛ لقوله تعالى: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} (الأنعام: ٥٧) (يوسف: ٤٠، ٦٧)، ويقولون: بأن قول الله عز وجل: {يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ} (المائدة: ٩٥)، وقوله تعالى: {حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا} (النساء: ٣٥)، المراد به ليس ابتداء الحكم وإنما تطبيق الحكم على محاله، تطبيق الحكم على محله هذا ممكن أن يكون من غير الله؛ كالقاضي، والمفتي، والحَكَم، وإنما الكلام عن مصدر الأحكام، لا شك أن الله عز وجل مصدر للأحكام؛ لقوله: {إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ} (الأنعام: ٥٧) (يوسف: ٤٠، ٦٧)، لكن هل ينحصر أو يمكن أن يكون العقل أيضًا حاكمًا؟ هذه المسألة حُكي فيها خلاف، والخلاف بين المعتزلة وبين الأشاعرة كبير في هذه المسألة، ويقال لها: التحسين والتقبيح العقلي، وبعض أهل العلم قال: إنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة، هذا يشتركون في أنه قد يكون بالعقل.

الثاني: المعنى الآخر في الحسن والقبح أن يكون بمعنى ترتب المصلحة والمفسدة وهذا لذات الفعل وليس للحكم.

ويبقى معنا مسألة: هل هو حسن في ذاته، ومسألة: ترتب الثواب والعقاب عليه، من أين نشأ الخلاف في هذه المسألة؟ نشأ من شيئين:



الأول: الربط بين الحسن والقبح، أو الربط بين كون الفعل له صفات تثبت حسنه وقبحه وبين ترتب الثواب والعقاب عليه، فالمعتزلة قالوا: هو حسن في نفسه ويترتب عليه ثواب عرفناه من طريق العقل، لماذا؟ جمعوا بين القضيتين. وعند الأشاعرة قالوا: لا ثواب إلا بعد الشرع، فهكذا لا يكون حسنًا إلا بعد الشرع، وأهل السنة قسموا القضيتين فقالوا: كون الفعل حسنًا وتترتب عليه المصلحة أمر مغاير لترتب الثواب والعقاب عليه وبالتالي قالوا: الأفعال لها صفات ذاتية يثبت حسنها أو قبحها بواسطة هذه الصفات، لكن الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع، ففصلوا بين المسألتين.

الثاني: هل الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد بحيث ما كان محققًا للمصلحة فإن الشريعة تأمر به؟ أو أن المصلحة والمفسدة لا أثر لها في بناء الأحكام؟ الأشاعرة يقولون: لا أثر لها، ورتبوا عليه أنه لا يوجد حُسن ولا قبح ولا علاقة للأحكام الشرعية بما هو حسن أو قبيح، ولذلك يجوزون أن يأمر الشارع بما لا مصلحة فيه أو يكون مفسدة، لماذا؟ لأن الشارع يتصرف بما يشاء ويأمر بما يشاء، وفي المقابل المعتزلة يقولون: يجب على الله أن يفعل الأصلح. أهل السنة قالوا: الوجوب قوي وبالتالي لا يجب على الله شيء لكنه سبحانه يتفضل على العباد فيأمرهم بما هو حسن يعود عليهم بالمصلحة، وينهاهم عما فيه مفسدة، لماذا فصلوا إلى قضية الإيجاب وقضية المصلحة؟ قالوا: عندنا نصوص دلت على أن الفعل حسن أو قبيح قبل ورود الشرع، قال تعالى: {وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ} (يونس: ١٣)، والظلم قبيح قبل إرسال الرسل ولذلك كان سببًا لإرسال الرسل مما يدل على أن قبحه معلوم قبل ورود الشرع، لكن ما يترتب الثواب والعقاب عليه إلا بعد ورود الشرع؛ لقوله: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (الإسراء: ١٥).

وبذلك يتضح لنا أن الناس منهم من يقول: لا عبرة بقضية الحسن والقبح وليس للأفعال صفات ذاتية تثبت حسنها وقبحها، هذا أكثر الأشاعرة، وليس كل الأشاعرة، بعض الأشاعرة ينازعون، وفي المقابل المعتزلة يقولون: يجب على الله فعل الأصلح. إذن هناك صفات تثبت حسن الأفعال وقبحها ويجب على الله أن يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، وأهل السنة يقولون: للأفعال صفات ذاتية تثبت حسنها

وقبحها، لكن الله تفضل بالأمر بما هو حسن والنهي عما هو قبيح لا على جهة الوجوب عليه سبحانه وتعالى.

هناك طائفة من المعتزلة قالوا: العقل يثبت الحسن والقبح. لكن الأكثرين يقولون: لا، العقل مُعَرِّف بالحسن والقبح وليس حاكمًا وإنما هو مُعرِّف.

قوله: فرعان على التترل: الأول: شكر المنعم ليس بواجب عقلًا إذ لا تعذيب قبل الشرع لقوله تعالى: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (الإسراء: ١٥)؛ ولأنه لو وجب لوجب، إما لفائدة المشكور وهو متره، أو للشاكر في الدنيا، وأنه مشقة بلا حظ، أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها:

المؤلف أحال البحث في هذا الموضوع لكتب علم الكلام والعقائد، وقال: فرعان على التترل. أي يترتب على المسألة السابقة فرعان، وبحثهما على سبيل التترل وإلا فالأصل أمنعه، المؤلف يمنع الحسن والقبح أن يكون من غير طريق الشرع، لكن على جهة التترل لمذهب الخصم بحثناها، المسألة الأولى: شكر المُنعم وليس المراد بمجرد اللفظ وإنما المراد به اعتراف القلب وتحدث اللسان واستعمال هذه النعم في مراضي الله، شكر المنعم هل يجب عقلًا؟ عند الأشاعرة لا يبحثون هذه المسألة؛ لأن العقل لا يوجب شيئًا ولا يثبت شيئًا، واستدلوا عليه قالوا: لأنه لا يوجد تعذيب قبل الشرع، وبالتالي لا يكون واجبًا، المعتزلة قالوا: بأن شكر المنعم واجب عقلًا. بناء على عندنا مسألتان نشأ عنهما هذا الخلاف:

المسألة الأولى: مسألة الحسن والقبح العقلي.

المسألة الثانية: الترابط بين إثبات الحسن وبين الثواب والعقاب، ولذلك استدل الأشاعرة، هم يرون أنهم ترتبط استدلوا بنفي العذاب على نفي الوجوب، ظنوا أن الوجوب يترتب عليه، إذن عند المعتزلة يقولون: المراد بالوجوب هو الطلب الجازم. وقد وُجد طلب جازم في هذه القضية يثبته العقل، والأشاعرة يقولون: المراد بالوجوب معاقبة التارك. وهنا قد يكون هناك تارك لشكر المنعم لا يُعاقب؛ لكونه لم يبلغه الشرع.

إذن القول الأول قول الأشاعرة: لا يجب شكر المنعم عقلًا؛ لعدم تعذيب، ولعدم ثبوت العذاب على أحد قبل البعثة.

الثاني: قالوا: تقولون: شكر المنعم واجب عقلًا، لماذا يجب؟ هل يستفيد منه الله؟ قلنا: لا يستفيد منه الله، الله غني عن العباد وطاعتهم، هل يستفيد منه العبد في الدنيا؟ قالت الأشاعرة: لا يستفيد منه؛ لأن التكاليف مشقة وما كان مشقة فإنه لا يُستفاد منه، ولا يمكن أن تقول بأنه يُستفاد منه في الآخرة؛ لأن الآخرة غيب على العباد والآخرة ليست مبنية على أمور العقول.

هذا الاستدلال ضعيف ومبني على مذهب أيضًا ضعيف، فإن ما يعود إلى الله ليس معناه أنه يستفيد منه سبحانه وتعالى، أو أنه يكون ناقصًا لا يكون إلا بذلك الأمر، فالله يحب المؤمنين ويرضى عنهم ويحب طاعتهم، هذه معاني تعود إلى الله، وليس معناه أنه محتاج إلى طاعتهم وبالتالي نقول: لا يبعُد أن يكون الله عز وجل قد أراد بإيجاب هذه الأمور أشياء تعود إليه سبحانه وتعالى وإن لم يكن منتفعًا بها.

وأما قولهم: بأن فائدة التكليف في الدنيا معدومة؛ لأنه لم يوجد ________٢١:١٥. فنقول: هذا خطأ، التكاليف يستفيد منها العباد في الدنيا وليست مشقة محضة، بل إذا انتظم الناس على أحوال التكاليف الشرعية حينئذ تصلح أحوالهم ويسعدون في الدنيا وتقر أعينهم فيها مع ما ينتظرهم من الثواب الجزيل في الآخرة، وما يكون من مشقة في العبادات هذه ليست مقصودة لذاتها ويعود نفع أكبر منها عليها، قال: أو يكون الانتفاع في الآخرة والعقل لا يبلغ إلى أن يتصور أمور الآخرة. وهذا تقسيم قلنا فيه ما فيه لا يصح؛ لأن ما يعود إلى الله لا يقتصر على ما ينتفع به سبحانه، ولا مانع أو نقول: بأن التكاليف الشرعية ليست مشاق دنيوية محضة، بل فيها من الخير وتحقيق مصالح الناس في الدنيا الشيء الكثير، والدليل: {وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ} (الأعراف: ٩٦)، {فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا (١٠) يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا} (نوح: ١٠-١٢)، {فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (النحل: ٩٧)، {لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ} (إبراهيم: ٧)، {وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا (٢) وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ} (الطلاق: ٢، ٣)، {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ

لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ} (الأعراف: ٣٢)، {مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ} (النساء: ١٣٤).

قوله: قيل: يدفع ظن ضرر الآجل. قلنا: قد يتضمنه؛ لأنه تصرف في مِلك الغير بغير إذنه، وكالاستهزاء لحقارة الدنيا بالقياس إلى كبريائه؛ ولأنه ربما لا يقع لائقًا. قيل: ينتقض بالوجوب الشرعي. قلنا: إيجاب الشرع لا يستدعي فائدة: هناك من قال: بأن فائدة التكليف في هذه المسألة هو دفع الضرر الآجل الذي يكون في الآخرة. وقد اعترض على هذا بثلاثة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أنك لا تدفع الضرر المحتمل بل تقع في ضرر متوقع، كيف؟ قالوا: لأنك قبل ورود الشرع تتصرف في مُلك غيرك، وأنواع الشكر هذه من شكر المنعم تثبتونها بالعقل تصرف في مُلك الله بدون إذنه فيكون الإنسان على خطر بهذا الشكر قبل أن يرد الشرع.

الجواب الثاني: بأن الدنيا حقيرة وبالتالي المنفعة الدنيوية لا يصح أن تكون جزاء بالنسبة لله جل وعلا وكبريائه بل يكون هذا بمثابة الاستهزاء، يقولون: لو جاء الرجل الكبير المقدار وأعطى قليلة لشخص، كأن وجد عود في الأرض وهو غني كبير وأعطاه شخص من الأشخاص، يعني المهم مقبول، فهكذا هنا.

الجواب الثالث: بأن شكر المنعم قد يقع على جهة غير لائقة؛ لأن المسألة متصورة أو مفروضة فيما كان قبل ورود الشرع، فقد يفعل فعلًا يظن أنه لا يقوى أنه من شكر المنعم ولا يكون الأمر كذلك، ورُدَّ عليهم بأن الوجوب الشرعي إما أن يكون لفائدة الشارع، لفائدة الله والله منزه عن أن يستفيد من المعبود، وإما أن يكون لفائدة دنيوية وأنتم تقولون: ليس لها فائدة دنيوية، وإما أن يكون لأمر أخروي وهذا غيب. قال: فكما أن هذه الاحتمالات ترد على الحكم العقلي ترد على الحكم الشرعي، الوجوب الشرعي. فبأي جواب جاوبتم عن مسألة الورود هذه الاحتمالات على الجواب الشرعي نجيب عنه بمسألة في مسألة الحكم العقلي. وأجيب بأن الشارع يثبت الحكم على جهة الابتلاء والاختبار يقولونه الأشاعرة،

ولا يلزم أن يكون له فائدة فليس بمثابة الحكم العقلي، وإذا تصورت منشأ الخلاف في هذه المسألة ظهر لك الصواب بالتفريق بين الأجزاء السابقة.

قوله: الفرع الثاني: الأفعال الاختيارية: قبل البعثة مباحة عند البصرية وبعض الفقهاء، محرمة عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، وتوقف الشيخ والصيرفي وفسره الإمام بعدم الحكم. والأولى أن يفسر بعدم العلم؛ لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تعلقه على البعثة لتجويزه التكليف بالمحال. احتج الأولون: بأنه انتفاع خال عن أمارة المفسدة ومضرة المالك، فتباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره، وأيضًا المآكل اللذيذة خلقت لغرضنا لامتناع العبث واستغنائه، وليس للإضرار اتفاقًا، فهو للنفع وهو: إما التلذذ أو الاغتذاء أو الاجتناب مع الميل، أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول . وأجيب عن الأول: بمنع الأصل، وعِلِّيِّه الأوصاف، والدوران ضعيف. وعن الثاني: أن أفعاله لا تعلل بالغرض، وإن سُلم فالحصر ممنوع. وقال الآخرون: تصرف بغير إذن المالك فيحرم كما في الشاهد، ورُدَّ بأن الشاهد يتضرر به دون الغائب: الفرع الثاني: حكم الأفعال قبل ورود الشرع، وبعضهم يقول: الأفعال النافعة، ما حكم الأفعال قبل ورود الشرع؟ ذكر المؤلف هنا ثلاثة أقوال:

القول الأول: بأن الأفعال قبل ورود الشرع مباحة. واستدل هؤلاء بأن المالك لا يتضرر، وبأن الانتفاع بهذه الأعيان ليس فيه مفسدة، يحقق مصالح، وبأن المالك لا يتضرر من الانتفاع بها كما أنك تأتي وتستظل بالجدار؛ لأن المالك لا يتضرر بذلك، الدليل الآخر لمن يرى الجواز: قال: هذه الأشياء مخلوقة ليست مخلوقة لينتفع بها الله؛ لأن الله منزه، إذن لم يبق إلا أن تكون مخلوقة لننتفع بها، وهذا دليل على جوازها.

القول الثاني: بأن الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر والتحريم. نسبه المؤلف للبغدادي وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، واستُدل على هذا بأن هذا تصرف في مُلك الغير، والتصرف في ملك الغير بدون إذنه لا يجوز، هناك من أجاب بأن هذه التصرف لا يتضرر به المالك.

القول الثالث: التوقف في هذه المسألة. قالوا: لماذا توقفت؟ أو ما معنى التوقف؟ منهم من يقول: المراد بالتوقف أننا لا نعلم، لله حكم فيها قبل ورود الشرع لكننا لا نعلم وبالتالي نتوقف. هذا توقف لعدم العلم يكفيه إقامة الأدلة التي ذكرها أصحاب الأقوال الأخرى، ومنهم من فسر التوقف بأن الله لم يحكم بعد. وهذا مشكل على مذهب الأشاعرة؛ لأنهم يرون أن الأحكام الشرعية خطاب الله وخطاب الله قديم وبالتالي لا يمكن أن يوجد حينئذ وقت قبل بعثة الرسل إلا وله أحكام ومن ثم يتوقفون بمعنى أنهم يقولون: لا نعلم.

وهناك قول رابع في المسألة لم يذكره المؤلف.

القول الرابع: بأنه لا يوجد زمان قبل بعثة الرسل، منذ خلق الله آدم أمره ونهاه فتتابعت الرسل بعده. وهذا القول أقوى؛ لقوله تعالى: {وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا} (النحل: ٣٦).

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة نشأ من مسألة الحسن والقبح العقلي، ومن مسألة فائدة التكليف، ومن مسألة قياس الشاهد على الغائب.

قوله: الفصل الثاني: في المحكوم عليه، وفيه مسائل: المسألة الأولى: أن المعدوم يجوز الحكم عليه كما أنا مأمورون بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم. قيل: الرسول قد أخبر أن من سيولد فإن الله تعالى سيأمره، قلنا: أمر الله تعالى في الأزل معناه: أن فلانًا إذا وجد فهو مأمور بكذا، وقيل: الأمر في الأزل ولا سامع ولا مأمور عبث، بخلاف أمر الرسول عليه السلام. قلنا: مبني على القبح العقلي، ومع هذا فلا سَفَهَ في أن يكون في النفس طلب التعلم من ابن سيولد: ننتقل إلى فصل آخر في المحكوم عليه وهو المكلف الذي ورد التكليف بحقه، وقد بحث المؤلف في هذا عددًا من المسائل، المسألة الأولى: هل المعدوم مكلف؟ أو هل يمكن أن يرد الحكم على المعدوم؟ الأشاعرة يقولون: بأن الحكم خطاب الله، وخطاب الله قديم وبالتالي كل الشريعة وكل والأوامر في القرآن والسنة هي من تكليف المعدوم؛ لأنها أصلًا أزلية، وبالتالي يجوز أن يصدر الحكم على المعدوم.



القول الثاني: يقول: المعدوم لا يقع التكليف عليه. وهذا قول المعتزلة، وبنوه على قولهم: بأن الأمر يُشترط فيه الإرادة، وبالتالي لا يمكن أن يوجه الخطاب لمعدوم؛ لأنه لا يمكن أن يريده الآمر.

والصواب في هذه المسألة: أن أهل السنة أصلًا لا مدخل لهم في هذا الخلاف؛ لأن هذه المسألة بُنيت بالتشنيع، الأشاعرة يشنعون على المعتزلة، يلزمونهم بالقول بأن المعدوم لا يتوجه إليه الخطاب وبالتالي كأن الشريعة لم ترد إلا على زمن النبوة، وما أدى إلى محال فإنه يكون محالًا، والمعتزلة يشنعون على الأشاعرة فيقولون: توجيه المتكلم خطابه لمعدوم غير مقبول، فكيف تجعلون ذلك لله عز وجل!، أهل السنة لا يلزمهم هذا الأمر؛ لأنهم يقولون: الأمر لا يُشترط له الإرادة، ويقولون: بأن الله يتكلم متى شاء، وبالتالي هذا البحث لا يَهُم أهل السنة كثيرًا.

قوله: المسألة الثانية: لا يجوز تكليف الغافل، من أحال تكليف المحال، فإن الإتيان بالفعل امتثالًا يعتمد الفعل، ولا يكفي مجرد الفعل؛ لقوله عليه السلام: (إنما الأعمال بالنيات)، ونوقض بوجوب المعرفة، وأجيب بأنه مستثنى: المسألة الثانية في تكليف الغافل، الغافل في الأصل مكلف، لكن هل ينتفي عنه التكليف فيما غفل عنه؟ هناك موانع تمنع من التكليف متعلقة بالشخص المكلف؛ كعدم العقل، وعدم البلوغ، وهذه صفات لازمة، وهناك صفات تمنع من التكليف متعلقة بالفعل المكلف به، مثل: كونه غير مقدور عليه، فبالتالي نقول: هذا متعلق بالشخص المكلف أم متعلق بالفعل المكلف به؟ بالفعل المكلف به، هناك موانع تمنع لها تعلق بالفعل ولها تعلق بالفاعل، منها: الغفلة والنسيان، الناسي والغافل لا ينتفي عنه التكليف بالكلية ليس مثل المجنون والصغير، لكنه ينتفي التكليف عنه في أفعال خاصة بسبب صفات في الشخص المكلف وليست في الفعل المكلف به، ولذلك يقع التردد فيه، أكثر أهل العلم يقولون: مسائل الغافل والناسي تُبحث في المحكوم عليه: المكلف، ولا تُبحث في مسائل الفعل المكلف به الذي هو المحكوم به، لأن عندنا ثلاثة أنواع منها: ما لا شك في أنه يبحث في المحكوم عليه كاشتراط العقل والبلوغ، ومنها: ما يتعلق بالفعل المكلف به؛ كالقدرة، ومنها: ما يقع التردد فيه فهو صفة للكلف



المحكوم عليه لكنه لا ينتفي به التكليف بالكلية وإنما ينتفي التكليف في أفعال محصورة، وبالتالي يقع التردد في إضافته هنا وهناك.

س: هل يقع التكليف للغافل أو لا؟.

جـــ: طائفة تقول: لا يمكن يكلف الغافل. لماذا؟ يقولون: هذا تكليف بما لا يُطاق، وبالتالي لا يمكن أن يكلف؛ لأنه لا يطيق أن يكون متذكرًا لما هو ناس له. وآخرون قالوا: بأن الغافل يمكن أن يكلف بما غفل عنه. لماذا؟ قالوا: أصلًا الشريعة يمكن أن تُكلف بما لا قدرة للعبد عليه، لماذا؟ لأن مبنى الشريعة الأمر والنهي فالتكليف يستفاد منه الاختبار والابتلاء، والغافل يمكن أن يُختبر ويُبتلى بإيجاب ما يكون غافلًا عنه، هذا كلام الأشاعرة، وسبق أن قلنا: بأن التكليف قد يكون للاختبار والابتلاء، كما قال الأشاعرة، وقد يكون بمصالح تعود على المكلف، كما قالت المعتزلة، وقد تكون لأمور تعود إلى الله جل وعلا من رضاه ومحبته، رضا بالفعل ومحبته للفاعل كما تقدم، ومن ثم لا إشكال في القول بأن الغافل ينتفي عنه التكليف والإيجاب فيما غفل عنه فقط دون بقية المسائل، قال: فإن الاتيان بالفعل امتثالًا يعتمد على العلم والغافل لا يعلم وبالتالي لا يمكن أن يمتثل. قالوا هم: فالغافل يمكن أن يفعل أفعال تكون متوافقة مع الأمر. وأجيب عن هذا بأن الفعل وحده لا يكفي لا بد معه من نية وهذا لا نية له، ورُدّ عليهم أيضًا بوجوب معرفة الله جل وعلا.

هذه المسألة مبنية على مسألة: فعل العبد هل يُنسب إلى الله أو يُنسب إلى العبد؟ طائفة تقول: فعل العبد هو فعل لله وبالتالي العبد لا اختيار له وهو بمثابة الورقة في مهب الريح، ومن ثم فكل التكاليف التي جاءتنا تكليف في غير قدرتنا؛ لأنه من فعل الله؛ لأن أفعالنا هذه لا تُنسب لنا إلا من جهة تعلقها لكنها أفعال لله هذا يقوله الأشاعرة، والمعتزلة يقولون: هذه الأفعال خلق لنا. وأهل السنة يقولون: خلق لله وفعل لنا، وبالتالي لا يكون عندهم إشكال، فالجمع بين الأمرين: الخلق، والفعل، هو الذي أنتج الضلال والخطأ في هذه المسألة، فإذا فرقت بينهما الفعل يُنسب من جهة خلقه لله، ويُنسب من جهة فعله إلى العبد فحينئذ ينتفي عنك هذا الإشكال. ومثله المسألة التي بعدها مسألة الإكراه.

قوله: المسألة الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف لزوال القدرة: الإكراه على نوعين:



الأول: نوع يزول معه الاختيار بالكلية، مثل: من ألقي من سطح المسجد، فهذا لا اختيار له وبالتالي يزول عنه التكليف. وأُلزم الأشاعرة بأنهم يقولون: بتكليفه؛ لأنهم يقولون: أصلًا نحن كل أفعالنا مكرهون عليها، فيكون المكره الملجئ مكلفًا.

الثاني: من كان عنده إرادة واختيار. الإكراه غير الملجئ الذي يبقى مع العبد له اختيار وإرادة وقدرة على الفعل وعدم الفعل، فهذا مكلف، ولا نزاع فيه.

لكن تلاحظون أن التكليف مرة يكون على وفق الإكراه ومرة يكون على خلافه، المعتزلة نازعوا في الثاني هذا فيما لو اكره على ما يتوافق مع التكليف، مثال ذلك: قل له: صل وإلا ذبحتك. صلى، هل يؤجر على هذه الصلاة أو لا يؤجر؟ نقول: حسب نيته هكذا يقول الجمهور، المعتزلة يقولون: لا، أصبح هنا إكراه وبالتالي لا يؤجر أبدًا.

قوله: المسألة الرابعة: التكليف يتوجه عند المباشرة، وقالت المعتزلة: بل قبلها. قلنا أن القدرة حينئذ. قيل: التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال. قلنا: الإيقاع إن كان نفس الفعل فمحال في الحال، وإن كان غيره فيعود الكلام إليه ويتسلسل، قالوا عند المباشرة واجب الصدور، قلنا: حال القدرة والداعية كذلك: التكليف أو الاستطاعة التي يتعلق بها التكليف هل هي استطاعة أثناء الفعل أو هي استطاعة سابقة للفعل؟ مثال هذا: أنت الآن جاءك التكليف بالصلاة أو بالحج متى استطعت، فعندنا استطاعتان للحج: الأول: عندك نقود الحج، وعندك ورق الحملة، هذه الاستطاعة السابقة، وعندنا استطاعة أثناء الفعل بتوفيق من الله أن يوفقك لأن تفعله، فهل الاستطاعة المشترطة للحج هي السابقة أو المقارنة؟ المعتزلة يقولون: الاستطاعة يُراد بها الاستطاعة السابقة بناء على أن العبد يخلق فعل نفسه. وبالتالي الاستطاعة التي تكون في أثناء الفعل بتوفيق الله هذه ما يعترفون بها، ويقابل هؤلاء الأشاعرة يقولون: الاستطاعة المراد بها الاستطاعة أثناء الفعل، أما الاستطاعة التي قبل الفعل هذه لا قيمة لها؛ لأن العباد أصلًا ليس لهم قدرة على الطاعة ولا على المعصية هم بمثابة الورقة التي تأتيها الريح فتحركها، أنتم ماذا تقولون؟ نحن نثبت القدرتين أو الاستطاعتين معًا ونقول: لا يكون الفعل إلا بهما استطاعة سابقة واستطاعة أثناء

الفعل بتوفيق الله عز وجل، لا يمكن أن يقع فعل إلا بهما، لكن الاستطاعة المشترطة للوجوب هي الاستطاعة السابقة، قال لنا: أن القدرة التي يترتب عليها الفعل هي القدرة المقارنة. فقيل: التكليف بالوجوب ليس في أثناء الفعل قبل الفعل، فالتكليف الذي عُلق بالاستطاعة يدل على أن الاستطاعة يُراد بها الاستطاعة السابقة، فقال: إيقاع الفعل إذا كنتم تريدون أنه ذات الفعل فمحال في الحال، يعني يكون تكليفًا بالمحال، لو كان التكليف بالفعل للفعل في أثناء وقته لكان تكليفًا بالمحال، وإن كان غيره فحينئذ يعود إلى الخلاف السابق الذي نتنازع فيه، قالوا: بأنه عند المباشرة واجب الصدور. يعني عند مباشرة الفعل يكون الفعل واجبًا الصدور، قلنا: هذا إنما يكون حال القدرة؛ لأن الفعل يجب صدوره حال وجود القدرة عليه مع وجود الداعي لفعله يعني العزم أو الرغبة في الفعل، وعلى كل إذا تصورنا مذهب أهل السنة في هذه المسألة يرتفع عندنا الشبهة التي عند هؤلاء والشبهة التي عند هؤلاء.

قوله: الفصل الثالث في المحكوم به، وفيه مسائل: الأولى: التكليف بالمحال جائز؛ لأن حكمه لا يستدعي غرضًا، قيل: لا يُتصور وجوده فلا يطلب. قلنا: إن لم يُتصور امتنع الحكم باستحالته، غير واقع بالممتنع لذاته كإعدام القديم وقلب الحقائق، للاستقراء، ولقوله تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦)، قيل: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل، ومنه أنه لا يؤمن، فهو جمع بين النقيضين. قلنا: لا نُسلِّم أنه أُمر به بعد ما أنزل أنه لا يؤمن: الفصل الثالث: في المحكوم به، هذه المسألة مسألة التكليف بالمحال، قبل قليل قرر المؤلف أن الأحكام لا تصدر من العقول، تصدر من الشرع، والشرع نص بأنه لا يكلف إلا بما هو مقدور، قال تعالى: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦)، {فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ} (التغابن: ١٦)، ولكنهم ناقضوا هنا وقالوا: العقل يدل على الجواز، هذا وجه الإشكال الأول على مذهب الأشاعرة، قال: التكليف بالمحال جائز. أي يجوز أن يكون الله العباد بما هو محال في حقهم، لماذا اختاروا هذا المذهب؟ قال: لأن حكمه لا يستدعي غرضًا. أي أن الأحكام الشرعية ليس لها فائدة إلا الاختبار والابتلاء، وكما أن العبد يُختبر ويُبتلى بما هو في قدرته يختبر ويُبتلى



بتوجه الأمر بما ليس في قدرته، وبعضهم ردّ عليهم قالوا: بأن هذا لا يُتصور وجوده، حينئذ لا يمكن طلبه.

هذا يجعلنا ننبه إلى أنواع المحال، المحال ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المحال لذاته، وهو الذي لا يُتصور وقوعه؛ كالجمع بين الضدين وارتفاع النقيضين، هذا لا يتصور وقوعه وبالتالي لا يمكن أن يرد التكليف به.

النوع الثاني: ما يمتنع وقوعه؛ لأن علم الله قد تعلق بعدم وقوعه، فهذا أيضًا ليس من المناسب جعل الخلاف فيه، لماذا؟ الآن ترك الواجبات أليس موجودًا عند العباد؟ وبالتالي ترك هذه الواجبات، فعل الواجبات بالنسبة للعصاة مستحيل؟ ليس بمستحيل، لكن استحالته نتجت من كون علم الله تعلق بعدم وقوعه وبالتالي هذا ليس محلًا للبحث والخلاف إلا عند طائفة يقولون: بأن كل ما يفعله العباد طاعة لله حتى معاصيهم؛ لأنها موافقة للقدر. تصور هذا المذهب يكفي في رده.

النوع الثالث: ما يكون محالًا لعدم آلته، من أمثلة هذا: أقول: طر في الهواء الآن. نقول: هذا مستحيل، لماذا؟ هل هو مستحيل لذاته؟ لا ليس مستحيل لذاته، هل هو مستحيل لعدم تعلق علم الله به؟ نقول: لا، مستحيل لعدم آلته، فهذا هو محل النزاع.

إذن هذا الاعتراض قالوا: لا يُتصور وجود المحال فكيف يُطلب؟ نقول: هذا خارج محل النزاع، هذا في القسم الأول المحال لذاته، نحن نتكلم عن المحال لعدم آلته. أجاب: بأنه إذا لم يتصور فحينئذ يمتنع أن نحكم بأنه مستحيل وبالتالي يكون غير واقع إلا لم يُتصور امتنع الحكم باستحالته، ومن أمثلته: إعدام القديم هذه ممتنع لذاته، وقلب الحقائق للاستقراء، ولقول الله: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} (البقرة: ٢٨٦).

اعترض باعتراض ثاني متعلق بأمر خارج محل النزاع، فقالوا: الله أمر أبا لهب أن يؤمن بالقرآن، وفي القرآن أن أبا لهب لا يؤمن؛ لأنه سيكون من أهل النار، فكأنه قال: يا أبا لهب آمن بأنك لا تؤمن. نقول: هذا خارج محل النزاع، لماذا؟ لأن استحالته لا لعدم آلته وإنما لتعلق علم الله بعدم وقوعه. قال: أمر أبا لهب بالإيمان بما أنزل ومنه أنه لا يؤمن هو جمع بين النقيضين. قلنا: لا نُسلِّم أنه أُمر به بما أُنزل أنه لا

يؤمن بل أُمر بذلك قبله، وبالتالي يظهر لنا أن الخلاف في الممتنع لعدم آلته لا الممتنع لذاته ولا في الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه، والصواب: أنه لا يقع التكليف به.

قوله: المسألة الثانية: الكافر مكلف بالفروع خلافًا للمعتزلة، وفرق قوم بين الأمر والنهي.

لنا: أن الآيات الآمرة بالعبادة تتناولهم، والكفر غير مانع لإمكان إزالته، وأيضًا الآيات الموعدة على ترك الفروع كثيرة مثل: {وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (٦) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ} (فصلت: ٦، ٧)، وأيضًا أنهم كلفوا بالنواهي، لوجوب حد الزنا عليهم فيكونون مكلفين بالأمر قياسًا: المسألة الثانية مسألة الكفار، الكفار وقع الاتفاق على أنهم مخاطبون بأصل دين الإسلام وهو الشهادتان، واختلف في تكليفهم فيما عدا ذلك، لماذا؟ لأن أصل الإسلام شرط في غيره لكن غيره ليس شرطًا فيه، وبالتالي هل يمكن أن يكون الإنسان مخاطبًا بالأصل بالشرط والمشروط في وقت واحد؟ على أقوال:

القول الأول: الكفار مخاطبون بالفروع. هذا رأي الجمهور.

القول الثاني: بأن الكفار غير مخاطبين بالفروع، بينما مخاطبون بالأصل. نسبه المؤلف هنا للمعتزلة، وفي نسبته للمعتزلة نظر.

القول الثالث: بأن الكفار يخاطبون بالنواهي؛ لأنه لا يُشترط لها نية لكنهم لا يخاطبون بالأوامر؛ لأنه يُشترط لها نية.

واستدل المؤلف في مذهب الجمهور بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة بأن هناك نصوص كثيرة تدل على مخاطبتهم بالفروع، مثل قوله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (آل عمران: ٩٧)، حج البيت فرع لأصل دين الإسلام ومع ذلك خاطب الناس بما يشمل الكفار، والكفر غير مانع من توجه الخطاب إليهم؛ لإمكان إزالته فكما أن المحدِث غير المتوضئ يخاطب بالصلاة وبالوضوء، والوضوء شرط في الصلاة، فهكذا هنا مخاطب الكافر بأصل الإسلام وبالحج ونجعل أصل الإسلام شرطًا في الحج، قال أيضًا: هناك آيات تتوعد الكفار على ترك الفروع ومَثّل له بقوله: {وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (٦) الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ}

(فصلت: ٦، ٧)، واستدل على ذلك بالقياس، فيقول المخالف يقول: بأنهم مخاطبون بالنواهي. فالأوامر مثلها، فنقيس الأوامر على النواهي.

قوله: قيل: الانتهاء أبدًا ممكن دون الامتثال. وأجيب: بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي، فاستويا. وفيه نظر: أورد اعتراضًا فقال: هناك فرق بين الأمر والنهي؛ لأن النهي ترك وبالتالي لا يُحتاج إلى نية، بخلاف الأمر فإنه فعل فيحتاج إلى نية، الانتهاء يعني في المنهيات ممكن أبدًا لعدم النية، لكن امتثال المأمورات لا يكون إلا بنية ولا تكون النية إلا من مسلم، وأُجيب: بأن مجرد الفعل ومجرد الترك لا يكفي لا بد معهما من نية فاستويا، قال: وفيه نظر.

قوله: قيل: لا يصح مع الكفر ولا قضاء بعده، قلنا: الفائدة تضعيف العذاب: اعتُرض اعتِراض آخر وقال: أنتم تقولون: بأن الكفار مخاطبون بفروع الإسلام، أما إذا أسلم فهل يؤمر بقضاء ما فاته حال كفره؟ نقول للذي أسلم وعنده مثلًا خمسين سنة هل نقول له: صل خمسين سنة! هو ما أسلم إلا اليوم فنقول: لا يُطالب إلا بصلوات اليوم، إذن هو لا يُخاطب حال كفره ولا يؤمر بالقضاء بعد إسلامه، قال: الفائدة ليست في هذا. هم يقولون: إذا مال إلى القول بتكليفهم لا فائدة فيه. قال: لا، فيه فائدة وهي هل يُضعف عليهم العذاب في الآخرة أو لا؟ هذه المسألة نشأت من أصل اعتقاد وهو: هل الكفر رتبة واحدة؟ فإذا ترك أصل الإسلام لا يزيد كفره بترك الفروع؟ إذا ترك الشهادتين كافر، وإذا زاد وترك الصلاة؟ هل يزيد كفره؟ وزاد وترك سداد الديون وأداء النفقات الواجبة؟ من قال: بأن الكفر رتبة واحدة قال: الكفار غير مخاطبين؛ لأنه لا يزداد بتركه للفروع إثمًا على كونه ترك الأصل، ومن قال: يزيد الكفر قال: هم مخاطبون بالفروع وبالتالي إذا ترك الأصل هو كافر فيزداد كفره بتركه لهذه الفروع. والصواب هو القول بزيادة الكفر؛ لقوله تعالى: {إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} (التوبة: ٣٧)، وقوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا} (النساء: ١٣٧)، والآية الثانية: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ} (آل عمران: ٩٠).

قوله: المسألة الثالثة: امتثال الأمر يوجب الإجزاء؛ لأنه إن بقي متعلقًا به فيكون أمرًا بتحصيل الحاصل، أو بغيره فلا يمتثل بالكلية. قال أبو هاشم: لا يوجبه كما لا يوجب النهي الفساد، والجواب: طلب الجامع، ثم الفرق: هل فعل المأمور يلزم منه أن يكون الفعل مجزئًا أو لا؟ هل يترتب على الإيجاب القول بالإجزاء أو لا؟ تقدم معنا إشارة لطيفة في هذه المسألة في من صلى محدثًا يظن أنه متوضئ فلما فرغ تذكر، نقول: يجب عليه أن يعيد. هذه الصلاة هل يؤجر عليها؟ نقول: نعم، هل تُسقط عنه القضاء؟ نقول: لا، هل تُعد هذه الصلاة مجزئة أو لا؟ نقول ما معنى مجزئة؟ إن كنت تريد ترتب الثواب فترتب الثواب عليه وإن كنت تريد سقوط القضاء فهذه لم يسقط القضاء فيها، وبعضهم قال: لا، هنا امتثال الأمر فُقِد فيه شرط من شروط امتثاله وبالتالي لا يعد ممتثلًا للأمر، قال المؤلف: امتثال الأمر يوجب الإجزاء؛ لأن الواجب إن بقي في ذمة المكلف متعلقًا بها حينئذ يكون أمرًا بتحصيل أمر حاصل، أو بتحصيل أمر جديد مغاير له، فحينئذ لا يمكن أن يكون ممتثلًا بالكلية.

الفعل المكلف به يشترط فيه ثلاثة شروط:

الشرط الأول: أن يكون ممكنًا مقدورًا عليه.

الشرط الثاني: أن يكون معدومًا لم يوجد بعد؛ لأنه لا يصح أن تطالبه بفعل سبق أن فعله، نفس الفعل، قال: صل صلاة أمس. قال: أنا انتهيت من هذه الصلاة. وبعض أهل العلم قال: بأن الأشاعرة لما قالوا: بأن التكليف قد يرد على ما يكون محالًا يمكن أن يرد على ما كان موجودًا. ولكن هذا لازم لقولهم لا يقولون به.

القول الثاني: بأن امتثال الأمر لا يدل على الإجزاء، كما أن النهي لا يدل على الفساد فالأمر لا يدل على الصحة والإجزاء. واعترض المؤلف على هذا بأن قال: هذا دليل قياسي، قاسوا مسألة اقتضاء الأمر بالإجزاء على مسألة دلالة النهي على الفساد، وحينئذ هذا القياس لا بد أن يكون مكتمل الأركان، فما هي العلة والجامع؟ فكل جامع يذكرونه يوجد فيه فرق بين المسألتين، وبالتالي إذا كان هناك فرق بين

المسألتين فحينئذ لا يصح القياس، ثم نطلب منهم الجامع ثم نذكر أنه هناك فرقًا بينهما، وبالتالي يظهر لنا أن الصواب: أن امتثال الأمر يدل على الإجزاء ما لم يوجد معارض أو مانع يمنع من ذلك.

بهذا نكون قد انتهينا من القسم الأول من أقسام مباحث علم الأصول وهو: البحث في الأحكام الشرعية، وابتداء من اللقاء الآتي نبحث في الدليل الأول، أو نبحث في مباحث الأدلة، وقد قدم المؤلف فيها دليل الكتاب، ووضع تحت هذا الدليل المباحث اللغوية، ولعلنا -إن شاء الله- أن نتحدث عن ذلك في لقائنا الآتي، هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٦٩:٠٥؟.

جـــ: كم الأحكام التكليفية؟ خمسة، إذا نفيت أن الفعل حرام، قلت: هذا الفعل ليس بحرام، ماذا يدل عليه؟ يمكن يكون واجب، أو جائز، أو مكروه، أو مستحب، فكونك نفيت الحرمة لا يدل على الجواز ولا يدل على الوجوب، نفي الحرمة لا يدل على الوجوب، ممكن يكون جائز، فعدم الحرمة لا يوجب أن يكون مباحًا قد يكون واجبًا وقد يكون مستحبًا وقد يكون مكروهًا، لماذا؟ لأن عدم المنع أعم من الإذن، قد يكون إيجابًا.

س٢: [...] ٧٠:٣٥؟.

جـــ: يترتب عليه أشياء، هل فعل الله للأصلح على جهة الوجوب عليه سبحانه أو على جهة التفضل منه جل وعلا على العباد؟ ويترتب عليه شيء ثاني في المؤاخذة، هل فاعل القبيح قبل ورود الشرع أو كان جاهلًا هل يؤاخذ أو لا؟.

س٣: [...] ٧١:١٥؟.

جـــ: يقولون أصلًا: نحن لا نبحث في المصالح والمفاسد هذا ليس له قيمة، نحن عندنا امتثال أوامر الشرع، والبحث الأصولي لا يستلزم التمثيل له.

س٤: حكم الأفعال قبل البعثة؟.

جـــــ: هل هو مبني على قياس الشاهد على الغائب؟ قالوا: التصرف في مُلك الغير بدونه إذنه قبيح من الناس، فيكون كذلك في حق الله، التصرف في ملكه بدون إذنه يكون قبيحًا فهم قاسوا الآن الحاضر الشاهد على الغائب هم يسمونه هكذا الغائب، مع أن الله عز جل وعلا شاهد لا يغيب عنه شيء من المخلوقات.

س٥: [...] ٧٢:٣٠؟.

جــ: هذا تجي منك لا نقبله، أنت الآن شاهدت كتاب واحد، أو كم؟ خمسة كتب! كيف تقول: الأصوليون لم يذكروا قول السلف بناء على خمسة كتب؟!،المهم الاعتراض لا يصح أن تعترض على الكل بفعل البعض.

س٦: [...] ٧٣:٢٩؟.

جــ: كلمة القبول لها معاني متعددة، قد يكون المراد بها عدم المطالبة بالقضاء، وقد يكون المراد بها عدم ترتب الثواب على الفعل، يعني مثلًا في حديث: (من أتى كاهنًا أو عرافًا لم تقبل صلاته أربعين يومًا)، ماذا فسرت قوله: (لا تقبل)؟ بعضهم يقول: هو يُطالب بها لكن لا يترتب عليها ثواب، وحديث: (لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ)، معناه في الصحة، الأول يقول: صحيحة لكن لا يترتب عليها ثواب، والثاني يقول: غير صحيحة، وبالتالي اختلف مفهوم القبول حتى في النصوص الشرعية ومن ثم يُفسر كل موطن بحسبه.

س٧: [...] ٧٤:٣٥؟.

جــ: تكليف الكفار بفروع الإسلام، يقول: بعض العلماء ذكر مسائل ترتب على هذه القاعدة من مسائل الفقه، جميع المسائل المرتبة ليست عامة بالكفار منها ما يكون للمرتد ومنها ما يكون للحربي ومنها ما يكون للمستأمن، ومنها ما يكون للذمي، لا تجد مسألة يقال: بأن الثمرة تعم جميع أنواع الكفار، مما يدلك على أن الترتيب ترتيب خاطئ، وغالب المسائل إذا نظرت إليها هي من مسائل الأحكام

الوضعية، هل يُحَدَون أو لا يُحَدَون؟ هل يوجب عليهم الجزاء أو لا يوجب الجزاء؟ هل يسقط أداء الحج بالردة؟، كل هذا خطاب وضعي، الكلام في الخطاب التكليفي، وبالتالي تعلم أن ما رُتب من المسائل على هذه القاعدة المسائل الفقهية لا يصح ترتيبه عليها؛ لأمرين:

الأول: أن هذه المسائل لا تعم جميع أنواع الكفار وإنما تخص بعضهم.

الثاني: أن تلك المسائل من خطاب الوضع وليست من خطاب التكليف.

لو جاءك كافر في نهار رمضان وقال: اسقن ماء. لا يصح ترتيبه على مسألة تكليف الكفار بالفروع وإنما هي مسألة متعلقة بمنع الكافر من تناول الماء جهرة أمام الناس في نهار رمضان، من قال بعدم تكليف الكفار، قال: بأننا نمنع الكافر من الجهر بشرب الماء أمام الناس، ونجيز له تناوله للماء حال كونه وحده، وإذا كان يقول بتكليفه قال: يُمنع من الماء في الحالين.

س٨: [...] ١٠:٧٧؟.

جـــ: الجمهور يقولون: بأن الكفار مخاطبون بالفروع. وأما كونهم لا يؤمرون بقضاء ما فات لا تعني عدم التكليف؛ لأن هذه مسائل وضعية، إيجاب القضاء وعدم إيجاب القضاء هذه مسائل وضعية وليست تكليفية، ثم الشارع لم يوجب قضاء الصلاة على المرأة الحائض، هل معناه أنها غير مكلفة في ذلك الوقت؟ فإذن وجوب القضاء وعدم وجوب القضاء لا علاقة له بمسألة التكليف.

الشريط السادس: اللغات - الوضع وتقسيم الألفاظ.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا هو الدرس الخامس من شرح كتاب (منهاج الوصول إلى علم الأصول) للقاضي البيضاوي المتوفى سنة (٦٨٥هـــ).

*** المتن ***

الكتاب الأول: في الكتاب

والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامهما، وهو ينقسم إلى أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب.

الباب الأول: في اللغات وفيه فصول: الفصل الأول: في الوضع:

لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف، وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه وأيسر؛ لأن الحروف كيفيات تَعْرِضُ للنَفَس الضروري، وضع بإزاء المعاني الذهنية لدورانه معها، ليفيد النِّسب والمركَّبات، دون المعاني المفردة، وإلا فيدور.

ولم يثبت تعيين الواضع، والشيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} (البقرة: ٣١)، {مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} (النجم: ٢٣)، {وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ} (الروم: ٢٢)؛ ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعريفها إلى اصطلاح آخر، ويتسلسل، ولجاز التغيير فيرتفع الأمان عن الشرع، وأجيب: بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد، والتوقيف يعارضه الإقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال، والتغيير لو وقع لاشتهر. وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فتتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ} (إبراهيم: ٤)، أو بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون مكلفًا، أو في غيره وهو بعيد. وأجيب بأنه يلهم العاقل بأن واضعًا ما وضعها، وإن سُلِّم لم يكن مكلفًا بالمعرفة فقط، وقال الأستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح.

وطريق معرفتها: النقل المتواتر، أو الآحاد، واستنباط العقل من النقل، كما إذا نُقل أن الجمع المعرَّف بالألف واللام يدخله الاستثناء، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه، وأما العقل الصرف لا يجدي.

الفصل الثاني:

في تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام، واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم. كلي إن اشترك معناه، متواطئ إن استوى، ومشكك إن تفاوت، وجنس إن دل على ذات غير معينة كالفرس، ومشتق إن دل على ذي صفة معينة كالفارس، وجزئي إن لم يشترك، وعلم إن استقل، ومضمر إن لم يستقل.

تقسيم آخر: اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المنفرد أو يتكثَّرا، وهي المتباينة: تفاصلت معانيها، كالسواد والبياض، أو تواصلت كالسيف والصارم، والناطق والفصيح، أو يتكثر اللفظ واتحد المعنى، وهي المترادفة أو بالعكس، فإن وُضع للكل كالعين فمشترك، وإلا فإن نقل لعلاقة، واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول منقولًا عنه، وإلى الثاني منقولًا إليه، وإلا فحقيقة ومجاز.

والثلاثة الأول المتحدة المعنى: نصوص، وأما الباقية: فالمتساوي الدلالة مجمل، والراجح ظاهر، والمرجوح مؤوَّل، والمشترك بين النص والظاهر: المحكم، وبين المجمل والمؤوَّل: المتشابه.

تقسيم آخر: مدلول اللفظ إما معنى، أو لفظ مفرد، أو مركب مستعمل، أو مهمل نحو: الفرس والكلمة، وأسماء الحروف والخبر والهذيان.

والمركب صيغ للإفهام، فإن أفاد بالذات طلبًا فالطلب للماهية استفهام، وللتحصيل مع الاستعلاء أمر، ومع التساوي التماس، ومع التسفُّل سؤال، وإلا فمحتمِل التصديق والتكذيب خبر، وغيره تنبيه، ويندرج فيه التمني والترجي والقَسَمُ والنداء.

*** الشرح ***

ابتدأ المؤلف –رحمه الله تعالى– بذكر الأدلة الشرعية، ومبحث الأدلة الشرعية مبحث مهم جدًا، لماذا؟ لأننا نجد الناس يستدلون بما ليس بدليل في مواطن كثيرة، وبالتالي نحتاج إلى تمييز ما يصح أن يستدل به وما لا يصح أن يستدل به، ومن أمثلة ذلك: أننا نجد أن بعض الناس يستدل بالرؤية المنامية ويبيح ويحلل

بناء على رؤيا منامية، هذا لا يصح، وكذلك نجد أن بعض الناس يستدل بأمور عقلية مجردة لم يقم على الاستدلال بها دليل، بل في بعض المباحث العقدية نجد أن بعض الناس يستدل بكلام منسوب إلى بعض التابعين، هذا ليس من الأدلة الشرعية، وهكذا نجد أن بعض الناس يبني أحكامًا على أدلة لكنها لم تثبت، يستدلون مرات ويثبتون أحكام بناء على أحاديث ضعيفة، ومن ثم فنحن نحتاج إلى معرفة ما يصح الاستدلال به وما لا يصح الاستدلال به، ومن ثم عندنا ما يصح الاستدلال به محصور بأنواع محددة، أول ذلك: القرآن العظيم كتاب رب العزة والجلال، فإنه حجة شرعية يجب العمل بها، أهل الإسلام يسلمون حجية القرآن ويسلمون وجوب العمل بهم ليس عندهم إشكال وهذا أصل من أصول هذا الدين، ولكننا نحتاج إلى تثبيت حجية الكتاب لغير أهل الإسلام، القرآن ليس دليلًا نقليًا مجردًا بل اشتمل القرآن على أدلة عقلية تزعن لها العقول السليمة، ففهم بعض الناس أن هذا القرآن مجرد دليل نقلي، هذا فهم خاطئ، بل القرآن يشتمل على أعلى أنواع الأدلة العقلية، ومثال ذلك: قال تعالى: {أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (٣٥) أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ} (الطور: ٣٥، ٣٦)، دليل عقلي، السبر والتقسيم، وأيضًا: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٢١) وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ} (الذاريات: ٢١، ٢٢)، و في أواخر سورة يس أدلة متعددة على إثبات البعث تزعن لها العقول الصحيحة.

الأمر الثاني: هذا القرآن قد أعجز الله عز وجل الخلق أن يأتوا بمثله، ومع وجود من يعارض القرآن في أزمنة عديدة حتى زماننا الحاضر إلا أننا نجد أنه لم ينبري أحد ليأتي بمثل هذا القرآن، كل من حاول أتى بكلام يضحك منه سامعه بمجرد سماعه، مثل: قرآن مسيلمة الكذاب.

كذلك هناك أدلة أخرى سواء في الإعجاز التاريخي؛ في الأخبار السابقة والأخبار المستقبلية، وفي الإعجاز العلمي؛ هناك مسائل علمية، ومسائل طبيعية في الحياة مشتمل عليها القرآن لم تُكتشف إلا بعد قرون، وهناك إعجاز تشريعي؛ أحكام شاملة لجميع أحوال العباد إذا قُورنت بغيرها وجدنا الفرق شاسعًا.

قوله: الكتاب الأول: في الكتاب والاستدلال به يتوقف على معرفة اللغة ومعرفة أقسامهما، وهو ينقسم إلى أمر ونهي، وعام وخاص، ومجمل ومبين، وناسخ ومنسوخ وبيان ذلك في أبواب:

القرآن هو عين الكتاب وهو الفرقان، قال تعالى: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ} (الكهف:

١)، وقال: {إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ} (الإسراء: ٩)، فالكتاب هو القرآن، بعضهم قال: بأن القرآن هو الكلام النفسي والكتاب هذا عبارة عن كلام الله، هذا مذهب خاطئ؛ لأن الله عز وجل قد جعل هذا المسموع هو عين كلام الله؛ لقوله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ} (التوبة: ٦)، وقد ذكر المؤلف هنا بأن الاستدلال بالكتاب يتوقف على معرفة اللغة ولذلك عقد عددًا من الفصول في هذا الباب تتعلق بالمباحث اللغوية، وهذه المباحث اللغوية ليست خاصة بالكتاب، هي كذلك أيضًا تتعلق بالسنة النبوية.

قوله: الباب الأول: في اللغات وفيه فصول: الفصل الأول: في الوضع: لما مست الحاجة إلى التعاون والتعارف، وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال لعمومه وأيسر؛ لأن الحروف كيفيات تَعْرِضُ للنَفَس الضروري، وضع بإزاء المعاني الذهنية لدورانه معها، ليفيد النِّسب والمركَّبات، دون المعاني المفردة، وإلا فيدور: قال: الباب الأول: اللغات، الفصل الأول في الوضع، المراد بالوضع: جعل شيء مقابلًا لشيء آخر أو بإزاء شيء آخر، تقول: وضعت المنديل أي جعلته بإزاء مكان معين، والوضع اللغوي: يراد به وضع لفظ يدل على معناه بحيث يسبق عند سماع اللفظ معنى معين، الوضع اللغوي وضع اسم الأرض على هذه الذي تحت أقدامنا بحيث بمجرد سماع كلمة الأرض تنظر إلى ما تحتك.

س: هل وضع المسميات هنا له فائدة وحاجة؟.

جـــ: نقول: نعم، ما هي الحاجة؟ نقول: الناس يحتاجون إلى أن يُكلم بعضهم بعضًا فلا بد من وضع لغة يتكلمون بها، ويحتاجون إلى أن يتعاونوا ولا يمكن أن يتعاونوا إلا إذا كان هناك لغة مشتركة.

س٢: قد يقول قائل: يكفي الإشارة؟.

جـــ: فنقول: اللفظ أيسر وأكثر فائدة ويمكن تعميمه بخلاف الإشارة، الإشارة تشير إلى شيء واحد، لكن في اللفظ يمكن أن تتكلم عن أشياء عديدة.

هكذا لا يمكن الاستغناء بذكر المثال عن الوضع اللغوي، ما تقول: ائتن بمثل هذه وتشير إلى التفاحة. صعب عليك ما تنتهي، وحينئذ استعمال اللفظ في الدلالة على المعاني أيسر وأكثر فائدة.

قال: الحروف، مثل (أ، ب، س)، كيفيات تعرض للنَّفَس الضروري، أنت عندما تتنفس تخرج هواء وتدخل هواء فإذا حركت فمك بطريقة معينة خرجت منه الحروف نتيجة لضغط النفس على مخارج الحروف، إذن الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري، هذه الحروف وضعت للدلالة على معاني ذهنية معينة.

س: كيف استدللنا على أن هذه الحروف تدل على هذا المعنى، عمود؟ قلنا: هذا البناء، من أين أخذناه؟.

جـ: قال: لدورانه معها، كلما استعملنا عمود أردنا به مثل هذا البناء، وبالتالي هذه الحروف نستفيد منها النِّسب المراد بها العلاقة بين شيئين، وكذلك نستفيد منها المركبات.

أما المعاني المفردة، المراد بالمعاني المفردة: اللفظ الواحد في دلالته على معنى واحد، دلالة اللفظ على المعنى المفرد هذا لا يدخل عندنا في مبحث أصل اللغة، لماذا؟ لئلا يلزم عليه الدور، فنحن نقول: هذه الأسماء تفيد مسمياتها إذا كان هناك علم سابق بهذا، أو بكون الألفاظ تدل على هذه المعاني، والعلم موقوف على معرفة تلك الأسماء والمسميات وبالتالي يلزم منها أن يفيد الدور.

قوله: ولم يثبت تعيين الواضع: قال المؤلف: ولم يثبت تعيين الوضع. من الذي وضع اللغة؟ قال بعضهم: هي توقيفية من عند الله، وحي من الله. وقال بعضهم: هي اصطلاحية اصطلح عليها الناس. وقال بعضهم: منها ما هو توقيفي ومنها ما هو اصطلاحي. وقال بعضهم: لا أدري.

قوله: والشيخ زعم أنه تعالى وضعه ووقف عباده عليه لقوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} (البقرة: ٣١)، {مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} (النجم: ٢٣)، {وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ} (الروم: ٢٢)؛ ولأنها لو كانت اصطلاحية لاحتيج في تعريفها إلى اصطلاح آخر، ويتسلسل، ولجاز التغيير فيرتفع الأمان عن الشرع، وأجيب: بأن الأسماء سمات الأشياء وخصائصها، أو ما سبق وضعها، والذم للاعتقاد، والتوقيف يعارضه الإقدار والتعليم بالترديد والقرائن كما للأطفال، والتغيير لو وقع



لاشتهر: قال المؤلف: والشيخ زعم، المراد بالشيخ الأشعري، الأشعري يرى أن اللغة توقيفية من عند الله عز وجل، ويستدل على ذلك بعدد من الأدلة:

الأول: قوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} (البقرة: ٣١)، قالوا: فهنا أثبت أن الأسماء موجودة في عهد آدم عليه السلام وأن الله قد علمها آدم فتعلمت البشرية من آدم، وأجيب بأن المراد بقوله: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ}، يعني صفات الأشياء وسماتها ولا يعني ذات الأسماء، ونقول: هذا يخالف الأصل اللغوي في أن الأصل في الألفاظ يُراد بها الظواهر، وقيل: بأن المراد بالآية علمه الأسماء الموجودة في ذلك الزمان و لم يعلمه كل شيء، وقد ورد عن ابن عباس –رضي الله عنهما-: أنه علمه كل شيء.

الثاني: قوله تعالى: {إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُ وهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ} (النجم: ٢٣)، ففيه هذه الآية ذمهم تعالى على كونهم خالفوا التوقيف في بعض هذه الأسماء، ولو كانت الأسماء اصطلاحية لما ذمهم على تسمية هذه الأشياء بهذه الأسماء، وأجيب عن هذا: بأن ذمهم هنا لا لمجرد الاسم وإنما لاعتقادهم في هذه الأصنام أنها تُعبد من دون الله، أنها تتصرف في الكون، فالذم هنا ليس على التسمية وإنما على الاعتقاد.

الثالث: قوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ} (الروم: ٢٢)، فجعل اختلاف الألسنة من آيات الله مما يدل على أن اللغات توقيفية، وأجاب الآخرون: بأنه يحتمل أن يكون المراد وضع القدرة عند ابن آدم بوضع الأسماء.

الدليل الثاني: قالوا: لو كانت اصطلاحية حينئذ يحتاج أن يوجد قبلها اصطلاح سابق يتخاطبون به بترتيب أمور الاصطلاح، ومن ثم يحتاجون إلى اصطلاح أسبق، وهكذا يتسلسل الأمر، وبالتالي يلزم على مثل هذا القول لوازم غير صحيحة، ومن هنا لا بد أن يكون أول الأمر توقيف، وأجيب عن هذا: بأن التوقيف يعارضه الإقدار فإن الله عز وجل قد جعل لابن آدم القدرة على وضع اللغة، ويمكن أن يكون التعليم بواسطة الترديد أو التكرار، أو بواسطة القرائن أو الأمثلة كما نعمل مع الأطفال عندما نعلمهم اللغة.



الدليل الآخر: قالوا: لو كانت اللغة اصطلاحية لجاز أن تُغير اللغة، وبالتالي لا يحصل هناك ثقة في لغة العرب ومن ثم لا يحصل ثقة بدلالة النص، وأجيب عن هذا: بأن لا نُسلِّم جواز التغيير ولا نسلم أنه قد وقع إذ لو وقع لنُقل واشتهر وعرف الناس هذا النقل، وفي هذا إشارة إلى الأقوال الأخرى، هل اللغة اصطلاحية أو توقيفية؟.

قوله: وقال أبو هاشم: الكل مصطلح، وإلا فالتوقيف إما بالوحي فتتقدم البعثة وهي متأخرة لقوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ} (إبراهيم: ٤)، أو بخلق علم ضروري في عاقل فيعرفه تعالى ضرورة فلا يكون مكلفًا، أو في غيره وهو بعيد. وأجيب بأنه يلهم العاقل بأن واضعًا ما وضعها، وإن سُلِّم لم يكن مكلفًا بالمعرفة فقط، وقال الأستاذ: ما وقع به التنبيه إلى الاصطلاح توقيفي والباقي مصطلح: قال المؤلف: قال أبو هاشم: الكل مصطلح وإلا فالتوقيف. وهذا دليل يقول: لو كانت اللغات غير اصطلاحية لكانت توقيفية، إذا كانت توقيفية فلا يخلو حالها من أمور:

الأمر الأول: أن التوقيف لا بد أن يكون بوحي أو بخلق معنى في النفوس، وهذا لم يوجد.

ذكر المؤلف مذهب أبي هاشم، وقد ذكرته قبل قليل وأجاب عنه: بأنه لا يمتنع أن يُلهم العاقل بوضع جزء من اللغة ومن ثم لا يلزم أن يكون هناك معرفة سابقة.

قوله: وطريق معرفتها: النقل المتواتر، أو الآحاد، واستنباط العقل من النقل، كما إذا نُقل أن الجمع المعرَّف بالألف واللام يدخله الاستثناء، وأنه إخراج بعض ما يتناوله اللفظ فيحكم بعمومه، وأما العقل الصرف لا يجدي: انتقل المؤلف إلى ذكر مسألة أخرى: من أين نعرف لغة العرب أو اللغات بشكل عام؟ يقول: يمكن أن تعرفه بطريقين:

الأول: بالنقل المتواتر، فإذا كان هناك نقل متواتر لا يقبل التشكيك هذا يفيدنا المعنى اللغوي، عندما ترون سفينة أو قلمًا ماذا تقولون؟ نقول: تواتر النقل من أهل اللغة أن ما كان بمثل هذه الصفات يكون قلمًا لا مجال للتشكيك في هذا.



الثاني: نقل الآحاد، أنت تريد أن تبحث عن كلمات تريد أن تتكلم بها، أو تجد كتاب فيه كلمات غريبة تذهب وتبحث في القاموس لمعرفة معانيها، هل هذا نقل متواتر؟ نقول: لا، نقل آحاد.

إذن الطريق الأول من طرق معرفة اللغة: النقل، إما بالآحاد أو بالتواتر.

النوع الثاني: طريق يمزج بين العقل والنقل، ومن أمثلته: أن الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء، عندما تقول: إن المسلمين، هنا نعرف أنه يجوز الاستثناء، {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} (العصر: ٢، ٣)، هنا استثناء فنأخذ من هذا قاعدة: وجدنا نقل وهو أن المعرف بأل الاستغراقية يفيد العموم، أخذناه من دليل معين، مثلًا لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد: (فإذا قلت ذلك فقد سلمت على كل عبد لله صالح)، (السلام عليك أيها النبي ورحمة الله، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين)، لما قال: عباد الله الصالحين، هنا صالحين جمع معرف (بأل) الاستغراقية، عباد جمع معرف بإضافته، ثم قال: (فقد سلمت على كل عبد لله صالح)، معناه أن الاسلوبين السابقين يفيدان العموم، من أين أخذناه؟ عندنا نقل متعلق بمثال واحد ثم استعملنا العقل فيه فقلنا بتعميمه.

قال: كما نُقل أن الجمع المعرف باللام مثل: المسلمون، يدخله الاستثناء وأنه يعني أن الجمع المعرف باللام يُخرج بعض ما تناوله اللفظ، وبالتالي يُحكم بالعموم، هذا الحكم بالعموم هو حكم ممتزج من العقل والنقل.

إذن النوع الأول: بواسطة النقل، والثاني: بالعقل والنقل معًا.

النوع الثالث: بالعقل المجرد، لا يمكن أن تثبت معنى لغوي بواسطة العقل المجرد؛ لأن اللغات لا مدخل للعقل في إثبات أحكامها.

قوله: الفصل الثاني: في تقسيم الألفاظ دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى لازمه الذهني التزام، واللفظ إن دل جزؤه على جزء المعنى فمركب وإلا فمفرد، والمفرد إما أن لا يستقل بمعناه وهو الحرف أو يستقل وهو الفعل إن دل بهيئته على أحد الأزمنة الثلاثة، وإلا فاسم. كلي إن اشترك معناه، متواطئ إن استوى، ومشكك إن تفاوت، وجنس إن دل

على ذات غير معينة كالفرس، ومشتق إن دل على ذي صفة معينة كالفارس، وجزئي إن لم يشترك، وعلم إن استقل، ومضمر إن لم يستقل: قال: الفصل الثاني في تقسيم الألفاظ، قبل تقسيم الألفاظ، دلالة الشيء على غيره قد تكون: طبيعية، نرى شخص محمر وجهه، ما معناه؟ في صورة للخجلان وصورة للغضبان، هذه الدلالة لفظية أم معنوية؟ معنوية دل عليها المعنى، نرى الدخان تقول: تحته نار، هذه دلالة لفظية أم معنوية؟ دلالة يمكن تقول عقلية، وهناك دلالة لفظية تقدم تعريفها، الآن سيبتدأ المؤلف الدلالة اللغوية تكون بواسطة كلمات تدل على معاني، هذه الكلمات يمكن تقسيمها باعتبارات متعددة:

الأول: باعتبار دلالة اللفظ على جميع مسماه أو بعضه، تقول: خلق الله الشمس. كل الشمس أم بعضها؟ كل الشمس، تأخذ التلسكوب وتقول: رأيت الشمس. رأيتها كلها أم بعضها؟ بعضها، إذن الأول يسمى دلالة مطابقة؛ لأن اللفظ قد دل على جميع مسماه، تقول: حملت الباب. بعضه أم كله؟ كله، هذه دلالة مطابقة، دلالة اللفظ على جميع مسماه.

الثاني: دلالة اللفظ على جزء مسماه، حينما تقول: رأيت الشمس. هل رأيتها كلها؟ أنت رأيت البعض، تقول: رأيت طارقًا. رأيته كله أم بعضه؟ قال: ما رأيته، لم تر بعضه، ولم تر ظهره، ولم تر فخذيه، كيف تقول: رأيته وأنت ما رأيت إلا جزء منه؟! نقول: كلمة طارق إذا دلت على جزء مسماها فهذا يسمى دلالة تضمن، كما تقول: رأيت الشمس. ما رأيتها كلها، تقول: أمسكت الباب، أمسكت الباب كله أم بعضه؟ بعضه، بخلاف الأول قلت: حملت الباب، يعني كله، الأول: دلالة مطابقة، وهذا يسمى دلالة تضمن.

الثالث: دلالة الالتزام، التزام يعني وجود رابط، إذا دل اللفظ على معنى خارج مسماه فإنه يقال له: دلالة التزام، مثال ذلك: نقول: جلست في الشمس. هل دل على جميع مسماه؟ الكوكب المعروف؟ نقول: لا، إذن ليس دلالة مطابقة، هل دل على جزء مسماه؟ نقول أيضًا: لا، إذن فماذا هذا؟ دل لفظ الشمس هنا على لازم من لوازم الشمس وهو المكان الذي تصل إليه أشعة الشمس، تقول: دخلت مع الباب. هل أنت دخلت مع الباب؟ هل شققت الباب ودخلت معه؟ دخلت مع حلق الباب، فاستعملت



لفظة الباب لا على جميع مسماه ولا على جزء مسماه وإنما على لازم مسماه وهو حلق الباب، هذا يسمى دلالة التزام.

التقسيم الثاني: باعتبار دلالة جزء اللفظ على جزء مسماه، هذا لاقط صوت[٧]، لو قسمنا الكلمة، لاقط تدل على جزء المسمى، وصوت تدل على جزء المسمى، فهذا يسمى مركب، دلالة اللفظ على جزء مسماه، منديل مثلًا، لو قلت: مند، يل، هل جزء اللفظ يدل على جزء المسمى؟ نقول: لا، وبالتالي هذا يسمى مفرد، إذن عندنا مركب وهو اللفظ الذي يدل جزؤه على جزء معناه أو جزء مسماه، تقول: باب المسجد. مركب أم مفرد؟ مركب، عبد الله؟ مركب؛ عبد، الله، وبعضهم يقول: عبد الله دل على الشخص العين، وبالتالي جزؤه جزء لفظة عبد الله لا يدل على جزء عبد الله ما يدل على يديه ورجليه وبالتالي ما أسميه مركب ما دل على جزئه.

المفرد ينقسم ثلاثة أقسام:

الأول: الحرف، وهو لا يدل على معناه إلا إذا اقترن بغيره، إذن الحرف هو ما يدل على معنى عند اقترانه بغيره، معناه الذي لا يدل على أي معنى لا يسمى حرفًا، والذي يدل على معنى بنفسه عند عدم اقترانه بغيره لا يسمى حرفًا، مثال الحروف: في، مِنْ، أما مَنْ فاسم، هو: اسم لا يدخل في الحرف، فهو يدل على معنى في نفسه، (ب) الباء حرف.

الثاني: الاسم، وهو ما يدل على معنى بدون زمان، ما يدل على ثبات أو معنى بدون اقترانه بزمان، هذا يسمى اسم، مثل: عقل، قلم، زيد، هارون.

الثالث: الفعل، وهو ما يدل بنفسه على معنى مرتبط بزمان، مثل: تكلم، اسكت، هذا فعل أمر يدل على مستقبل، وتكلم فعل ماضي، ويتكلم فعل مضارع.

الأسماء تنقسم أيضًا إلى تقسيمات:

---

[٧] المفرغ: والشيخ –حفظه الله– يشير إلى لاقط الصوت الذي أمامه.



الأول: الاسم قد يكون جزئيًا وهو ما لا يُتصور وقوع الشركة فيه، من أمثلته مثلًا: أسماء الأعلام دلالتها جزئية ما يتصور زيد وقع الشركة فيه، قلم زيد، هل مشترك أم كلي أم جزئي؟ لا يتصور وقوع الشركة فيه وبالتالي يكون جزئيًا.

الثاني: وهناك أسماء يقع الاشتراك في معناها تسمى الكلية أو الاسم الكلي، أيكم الإنسان؟ كلنا، إذن كلمة الإنسان كلي يقع الاشتراك في مدلولها فتصورها لا يمنع من وقوع الشركة فيها، اشتركنا كلنا في هذا الاسم، هذا يسمى كلي، الكلي ينقسم إلى أقسام:

النوع الأول: متواطئ، وهو الذي تستوي أفراده، أنت إنسان، وأنت إنسان، وأنت إنسان[٨]، كلكم في معنى الإنسانية سواء، وبالتالي هذا يقال له: متواطئ.

النوع الثاني: مشترك، وهو الذي لا تتساوى أفراده فيه، بعضهم يجعله من الكلي وبعضهم يجعله من غيره، مثل: كلمة المشتري، تطلق على الكوكب المعروف وعلى المقابل للبائع.

النوع الثالث: المشكك، وهو الذي اشتركت أفراده في أصل معناه دون تمامه، اليد مشترك أم غير مشترك؟ اليد لفظ كلي أم جزئي؟ كلي، تطلق علي يدي ويد الثاني ويد الثالث ويد الرابع، فهنا وقعت الشركة في مدلول كلمة اليد، هل الأيدي متساوية فنجعلها من المتواطئ أو متفاوتة فنجعلها من المشكك؟ متفاوتة، هل كل يد فيها خمسة أيام وكف وعضد وبالتالي نقول متساوية؟ هل يدك مثل يد النملة؟! فنقول: هناك اتفاق في أصل المعنى، لكن هناك تفاوت في معنى اليد وبالتالي سميناه المشكك.

إذن عندنا كلي، وعندنا جزئي، من الكلي ما هو اسم جنس، وهو الذي يدل على ذات غير معينة.

إذن ينقسم الكلي أيضًا قسمين إلي:

---

[٨] المفرغ: والشيخ –حفظه الله– يشير إلى طلابه.



الأول: جنس، وهو ما يدل على ذات غير معينة، مثال ذلك: كلمة الجدار، يصدق على هذا الجدار وعلى الثاني وعلى أي جدار، وهو غير ما يدل على الصفة، لماذا سميناه جدار؟ ما يدل على صفه.

الثاني: مشتق، وهذا يقابل الجنس، وهو الاسم الدال على ذي صفة، مثل كلمة الفارس، ما سميناه الفارس إلا لوجود صفة الفروسية عنده.

من التقسيمات: تقسيم الكلام إلى قسمين:

الأول: عَلَم، والمراد به: الاسم الدال على ذات مجردة.

الثاني: المضمر وهو يقابل العَلَم، وهو مأخوذ من الضمير والمراد بالمضمر ما يُخفى من الكلام ويكون في الكلام إشارة إليه.

قوله: تقسيم آخر: اللفظ والمعنى إما أن يتحدا وهو المنفرد أو يتكثَّرا، وهي المتباينة: تفاصلت معانيها، كالسواد والبياض، أو تواصلت كالسيف والصارم، والناطق والفصيح، أو يتكثر اللفظ واتحد المعنى، وهي المترادفة أو بالعكس، فإن وُضع للكل كالعين فمشترك، وإلا فإن نقل لعلاقة، واشتهر في الثاني سمي بالنسبة إلى الأول منقولًا عنه، وإلى الثاني منقولًا إليه، وإلا فحقيقة ومجاز: ننتقل إلى تقسيمات أخرى: العلاقة بين اللفظ والمعنى، إذن التقسيمات الأولى باعتبار تسمية اللفظ وحده، والآن ننتقل إلى تقسيمات اللفظ عند المقارنة بين اللفظ والمعنى، عندنا أربعة أقسام:

الأول: يتحد اللفظ والمعنى، اتحاد اللفظ والمعنى مثل: باب، يدل على معنى معين، هنا اتحد اللفظ، اللفظ واحد باب، والمعنى أيضًا واحد فيسمى لفظ مجرد أو مفرد.

الثاني: يتخلف اللفظ والمعنى، الاختلاف في اللفظ والمعنى مثل جوال، وباب، كم لفظ عندنا؟ لفظان وكم معنى؟ معنيان وبالتالي هذا يقال له: متباين، اختلف اللفظ واختلف المعنى، مرات تتفاصل المعاني (كل واحد لحاله)، ومرات تتواصل.

الثالث: يتحد اللفظ ويختلف المعنى، اتحاد اللفظ واختلاف المعنى ويسمى المشترك، مثل: المشتري تدل على الكوكب والمقابل للبائع، مثال آخر: قُرء يدل على الطهر والحيض، العين تدل على الباصرة

والجارية والذهب والجاسوس، إذن هذا بينهما اشتراك في أصل اللفظ ويسمى مشكك ومشترك، مثال آخر: عسعس، {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ} (التكوير: ١٧)، يطلق على الدخول والخروج، هذا يسمى مشترك، يأتي -إن شاء الله- معنا تفاصيله.

الرابع: يختلف اللفظ ويتحد المعنى، يتعدد اللفظ ويتحد المعنى، ما الفرق بين النعال والحذاء هل بينهما فرق أم لا؟ إذا لم يكن بينهما فرق هذا يسمى مترادف، وما الفرق بين الخيل والحصان؟ هذا نقول: مترادف، تعدد اللفظ واتحد المعنى فيسمى المترادف، ومنه تسمية السيف والصارم، تعدد اللفظ واتحد المعنى، ومنه الناطق والفصيح.

إذا تعدد المعنى واتحد اللفظ قد يكون مشترك كما تقدم، وقد يكون بالنقل يُنقل، قافلة الإبل تسمى سيارة، والمركوب المعروف يسمى سيارة، هنا اتحد اللفظ واختلف المعنى، لكن الأول استعماله على قافلة الإبل هذا هو الأصل، ونُقل لأن يستعمل في المركوب المعهود.

عندنا مرات يكون كلاهما وضع لغوي وبالتالي يكون هناك لفظ أصيل، ولفظ مشتق، ومرات يكون هناك حقيقة ومجاز، الحقيقة والمجاز اللفظ واحد والمعنى متعدد، الأسد يطلق على الحيوان المفترس وعلى الرجل الشجاع.

إذن عندنا ثلاثة أشياء:

الأول: اتحد فيها اللفظ واختلف المعنى: المشترك.

الثاني: المنقول.

الثالث: الحقيقة والمجاز.

س: ما الفرق بينها؟.

جـــ: المشترك: أسماء كلها وضعت لوضع واحد، كلها وضع لغوي، والمنقول: يكون اللفظ ابتدأ أولًا بمعنى ثم نُقل إلى معنى آخر واستقر على المعنى الثاني، تقول: أنا رأيت سيارة هنا؟ متى رأيتها؟ قال: قبل دقيقتين، قلنا: نحن معك وقوف لم نرها، قال: ما مرت إبل؟ قلنا: لا، قال: هذه سيارة، نقول: لا، كلمة



سيارة الآن نُقلت إلى المركوب المعهود، لا نحتاج في النقل إلى قرينة تبين أن المراد المعنى المنقول إليه، أما الحقيقة والمجاز: فالحقيقة لازالت باقية ولازالت مستعملة ولا يُصرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه إلا بدليل.

قوله: والثلاثة الأول المتحدة المعنى: نصوص، وأما الباقية: فالمتساوي الدلالة مجمل، والراجح ظاهر، والمرجوح مؤوَّل، والمشترك بين النص والظاهر: المحكم، وبين المجمل والمؤوَّل: المتشابه: قال: الثلاثة الأُول، نحن قلنا: اتحاد اللفظ والمعنى، واختلاف اللفظ والمعنى، واتحاد في المعنى مع اختلاف اللفظ الذي هو المترادف، هذه تسمى نصوص.

قال: وأما الباقية يعني الصنف الثالث الذي هو: معنى متعدد ولفظ واحد؛ قد يكون مجملًا، وقد يكون راجحًا، وقد يكون مؤولًا، مثال ذلك: لفظة المشتري، إذا قلت: رأيت المشتري، ماذا تريد؟ الظاهر والغالب أنك تريد المقابل للبائع وبالتالي هنا نقول: الظاهر أن المراد به المقابل للبائع، فعندنا الآن الراجح أصبح ظاهرًا، هذا النوع الأول.

النوع الثاني: ومرات يأتينا اللفظ يتردد بين المعنيين ولا نرجح بينهما فحينئذ نقول: هذا مجمل نتوقف فيه حتى يتبين المراد منه، مثاله: {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ} (التكوير: ١٧)، يحتمل المعنيين، فنتوقف فيها، هذا يسمى مجمل، ومثله: قُرء، لفظ واحد يتردد بين الطهر والحيض حينئذ نتوقف فيه؛ لأنه يصبح مجملًا.

النوع الثالث: قد يراد به غير المعنى الراجح وإنما يراد به المعنى المرجوح، كما لو قلت: المشتري في صف مع بقية الكواكب. إذا قلت: المشتري في صف. لبادر إلى ذهننا المراد به المقابل للبائع لكن لما قلت: مع الكواكب، حينئذ نعتبر هذا تأويلًا، إذ صرفنا اللفظ من المعنى المتبادر للذهن إلى معنى غير متبادر للذهن لكن لوجود دليل أو قرينة، وبالتالي ينقسم الكلام إلى أربعة أقسام:

الأول: نص، وهو ما دل على معناه صراحة.

الثاني: ظاهر، وهو ما دل على معنيين هو في أحدهما أرجح.

الثالث: مجمل، وهو ما دل على معنيين بدون ترجيح.

الرابع: مؤول، وهو ما وُجد معه دليل يدل على أن المراد به المعنى المرجوح لا الراجح.

النص والظاهر هما المحكم، بينما المجمل والمؤول يقال له: المتشابه، المراد بالمحكم: ما دل على معناه، أما المتشابه: فما يُفهم منه معنيان أحدهما مراد والآخر ليس بمراد.

هناك تقسيمات أخرى.

قوله: تقسيم آخر: مدلول اللفظ إما معنى، أو لفظ مفرد، أو مركب مستعمل، أو مهمل نحو: الفرس والكلمة، وأسماء الحروف والخبر والهذيان: يقول: التقسيم باعتبار مدلول اللفظ، وأثر اللفظ ونتيجة اللفظ، فمدلول اللفظ قد يكون معنى وقد يكون لفظ، واللفظ قد يكون مستعملًا، يعني نقسم الألفاظ: باعتبار مدلولها إلى:

الأول: ألفاظ مستعملة، وهي التي تدل على معناه، مثاله: قلم.

الثاني: مهمل، وهو غير الدال على معناه، مثل: ديز، قَنَب، ما معنى قنب؟ هذا لفظ غير مستعمل، مهمل، ويقابله الألفاظ المستعملة ومثل لها: بالفَرَس، والكلمة، والخبر ونحوها.

هذا يتعلق بتقسيم الألفاظ المفردة بحسب مدلولها إلى مستعمل، ومهمل.

المفرد والمركب يمكن تقسيمه إلى خمسة أقسام:

الأول: ما يكون لفظه يدل على معنى، مثل كلمة الفرس، يدل على معنى في نفسه.

الثاني: ما لا يدل على معنى في نفسه وإنما يكون دالًا على معاني مندرجة في مثل كلمة: الكلمة.

الثالث: ما كان مثل أسماء الحروف: إن، إذا، فهذه مدلولها لفظ مفرد غير مستعمل لوحده.

الرابع: الأخبار، والمراد به ما يفيد النسبة بين شيئين فيحتمل التصديق والتكذيب، مثل: محمد يكتب.

الخامس: الهذيان، فهذا اللفظ لفظ مهمل.

قوله: والمركب صيغ للإفهام، فإن أفاد بالذات طلبًا فالطلب للماهية استفهام، وللتحصيل مع الاستعلاء أمر، ومع التساوي التماس، ومع التسفُّل سؤال، وإلا فمحتمِل التصديق والتكذيب خبر،



وغيره تنبيه، ويندرج فيه التمني والترجي والقَسَمُ والنداء: ثم ذكر المؤلف القسم الثاني وهو المركب، وقسمه إلى عدد من الأقسام:

الأول: صيغ الاستفهام.

قال: المركب ينقسم إلى قسمين: إن أفاد بنفسه كان طلبًا مثل الأوامر، ما يفيد بذاته طلبًا هذا نسميه الطلب، والطلب ينقسم إلى: طلب من الأعلى للأدنى يسمى أمرًا، ومن الشخص إلى من يساويه يسمى التماسًا، ومن الشخص إلى من هو أعلى منه يسمى سؤالًا.

ينقسم الكلام أيضًا إلى قسمين؛ خبر، وإنشاء:

الأول: الخبر، هو ما يحتمل التصديق والتكذيب، نقول: أحمد غير فاهم للدرس. هذا خبر يحتمل التصديق والتكذيب.

الثاني: الإنشاء، وهو الذي لا يحتمل التصديق والتكذيب، ومثاله: ماذا قلت؟، هذا إنشاء، لو قلت لك: ماذا قلت؟ فقلت لي: صدقت. هل هذا مقبول؟ لا يقبل، فهذا لا يقبل التصديق ولا التكذيب فلا يكون خبرًا وإنما يكون إنشاء، ويدخل في الإنشاء التمني: ألا ليت الشباب يعود يومًا، هذا تمني، ويكون إنشاء فلا يقبل التصديق والتكذيب، ومثله أيضًا: الترجي، والطلب، مثل: تكلموا، تكلموا هذا طلب، إنشاء أم خبر؟ إنشاء، مثله: النواهي، إنشاء، ومثله أيضًا: القسم، والنداء، والقسم ليس المراد به الماضي، يعني لو قال: والله إني فعلت كذا بالأمس. فهذا يكون خبرًا، يقبل التصديق والتكذيب، ولكن المراد بالقسم ما يكون متعلقًا بأمر مستقبلي: والله لأضربن زيدًا. قال شخص: صدقت، كذبت. نقول: لا، هذا إنشاء.

هذا خلاصة ما يتعلق بهذه الأبواب، أسأل الله جل وعلا أن يرزقكم العلم النافع والعمل الصالح وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٧٣:١٥؟.

جـ: دلالة التضمن دلالة اللفظ على جزء مسماه، وبالتالي أنت تستعمل اللفظ وأنت لا تريد إلا جزئه، تقول: أنا جالس في المسجد. هل أنت جالس في كل المسجد أم في بعضه؟ في بعضه وبالتالي هذا دلالة التضمن ليس دلالة الالتزام، دلالة الالتزام دلالة اللفظ على خارج مسماه، ودلالة التضمن على جزء مسماه، مثل: جلست في الشمس. هل أنت جالس في الشمس التي فوق أم أثر الشمس؟ أثر الشمس، أما في المسجد أنت جلست في المسجد، ذات المسجد يسمى مسجد، لو جاءك شخص وقال لك: لا، أنت ما جلست في المسجد. تقول: جالس، بينما لما قلت: جالس في الشمس. يأتيك شخص ويقول: أنت لست جالسًا في الشمس، هل ركبت صاروخ وذهبت إلى الشمس التي في السماء! إذن هناك ضوء فالضوء هذا ليس الشمس إنما أثر الشمس فيسمى دلالة التزام.

س٢: [...] ٧٤:٤٥؟.

جـ: يقولون: له ثمرة، هذه الثمرة تكون في جواز التغيير، هل يجوز أن تغير أم لا يجوز، ويأتيك الذين يقولون بالحداثة ويقولون: نحن نريد أن نغير على مزاجنا في اللغة، هل هذا يُقبل أم لا؟ إذا قلنا: توقيفية، لا يُقبل، وإذا قلنا اصطلاحية جائز.

س٣: [...] ٧٥:١٥؟.

جـ: اسم الحي {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} (البقرة: ٢٥٥) (آل عمران: ٢)، يدل على الذات الإلهية دلالة مطابقة، دلالة اللفظ على كل مسماه، أيضًا اسم العليم يدل على الذات الإلهية دلالة مطابقة، دلالة العليم على صفة العلم؟ الجمهور يقولون: هذا دلالة تضمن. دلالة العلم على الحياة؟ لا يوجد عالم إلا أن يكون حيًا، هذه دلالة التزام، دلالة اللفظ خارج مسماه.

الشريط السابع: الاشتقاق والترادف والاشتراك.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،

أسأل الله جل وعلا أن يتقبل منا ومنكم، وبعد،

فعندنا عدد من المباحث اللغوية التي يشترك فيها الكتاب والسنة، نتكلم في هذا اليوم عن الاشتقاق، نتكلم عن الترادف وأحكامه ونتكلم عن الاشتراك، ثلاثة مباحث، لعلنا نقرأها ثم بعد ذلك نتكلم عنها.

*** المتن ***

الفصل الثالث: في الاشتقاق

وهو ردُّ لفظ إلى لفظ آخر، لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى، ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف، أو حركة، أو كليهما، أو بزيادة أحدهما ونقصانه، أو نقصان الآخر أو بزيادته، أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه، أو بزيادتهما ونقصانهما، نحو: كاذب، ونَصَرَ، وضارَبَ، وخف، وضَرْبٍ، على مذهب الكوفيين، وعلى، ومسلمات، وحَذِرٍ وعاد، ونَبَتَ، واضرب، وخاف، وعِدْ، وكال، وارْم.

وأحكامه في مسائل:

الأولى: شرط المشتق صدق أصله، خلافًا لأبي علي، وابنه، فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه، وعللاها فينا به. لنا أن الأصل جزؤه فلا يوجد دونه.

الثانية: شرط كونه حقيقة دوام أصله، خلافًا لابن سينا وأبي هاشم، لأنه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه. قيل: مطلقتان فلا تتناقضان. قلنا: مؤقتتان بالحال، فإن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر.

وعورض بوجوه:

الأول: أن الضارب من له الضرب، وهو أعم من الماضي. ورُدَّ بأنه أعم في المستقبل أيضًا، وهو مجاز اتفاقًا.

الثاني: أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي. ونوقض: بأنهم أعملوا المستقبل أيضًا.

الثالث: أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة، وأجيب بأنه لما تعذر اجتماع أجزائه اكتفي بآخر جزء.

الرابع: أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه، وأجيب بأنه مجاز وإلا لأُطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة.

الثالثة: اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم لغيره؛ للاستقراء. قالت المعتزلة: الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم، كما أنه الخالق، والخلق هو المخلوق. قلنا: الخلق هو التأثير. قالوا: إن قدم العالم، وإلا لافتقر إلى خلق آخر ويتسلسل.

قلنا: هو نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر.

الفصل الرابع: في الترادف

وهو: توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالإنسان والبشر، والتأكيد يقوي الأول، والتابع لا يفيد.

وأحكامه في مسائل:

الأولى: في سببه: المترادفان إما من واضعين والتبسا، أو واحد لتكثير الوسائل في مجال البديع.

الثانية: أنه خلاف الأصل، لأنه تعريف المعرَّف ومحوج إلى حفظ الكل.

الثالثة: اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته، إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ.

الرابعة: التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان، فإما أن يكون بنفسه مثل قوله عليه السلام: (والله لأغزون قريشًا ثلاثًا)، أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته، أو للجملة كإنّ، وجوازه ضروري، ووقوعه في اللغات معلوم.

الفصل الخامس: في الاشتراك. وفيه مسائل

الأولى: في إثباته، أوجبه قوم لوجهين:

الأول: أن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك، ورُدَّ بعد تسليم المقدمتين بأن المقصود بالوضع متناه.

والثاني: أن الوجود يطلق على الواجب والممكن، ووجود الشيء عينه، ورُدَّ بأن الوجود زائد مشترك، وإن سُلِّم فوقوعه لا يقتضي وجوبه، وأحاله آخرون، لأنه لا يُفهِم الغرض، فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الأجناس. والمختار إمكانه؛ لجواز أن يقع من واضعين، أو واحد لغرض الإبهام ، حيث جعل التصريح سببًا للمفسدة. ووقوعه: للتردد في المراد من القَرْءِ ونحوه، ووقع في القرآن العظيم مثل: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ} (التكوير: ١٧).

الثانية: أنه خلاف الأصل، وإلا لم يفهم ما لم يستفسر ولامتنع الاستدلال بالنصوص، ولأنه أقل بالاستقراء، ويتضمن مفسدة السامع، لأنه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف. أو فهم غير مراده وحكي لغيره فيؤدي إلى جهل عظيم، واللافظ لأنه قد يحوجه إلى العبث، أو يؤدي إلى الإضرار أيضًا، أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه، فيكون مرجوحًا.

الثالثة: مفهوما المشترك إما أن يتباينا؛ كالقرء، للطهر والحيض، أو يتواصلا فيكون أحدهما جزءًا للآخر كالممكن للعام والخاص، أو لازمًا كالشمس للكوكب وضوئه.

الرابعة: جوَّز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وأبو علي إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام، لنا الوقوع في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ} (الأحزاب: ٥٦)، والصلاة من الله مغفرة، ومن غيره استغفار. قيل: الضمير متعدد فيتعدد الفعل. قلنا: معنى لا لفظًا، وهو المدَّعي.

وفي قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ} (الحج: ١٨) الآية، قيل: حرف العطف بمثابة العامل. قلنا: إن سُلِّم فبمثابته بعينه. قيل: يحتمل وضعه للمجموع أيضًا، فالأعمال في البعض، قلنا: فيكون المجموع مستندًا إلى كل واحد وهو باطل.

احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه. قلنا: لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع؟.

ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب، والفرق ضعيف. ونقل عن الشافعي والقاضي: الوجوب حيث لا قرينة احتياطًا.

الخامسة: المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين، أو أكثر، فكذا عند من يجوِّز الإعمال في المعنيين، وعند المانع مجمل، أو إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي، أو الكل فيحمل على المجاز، فإن تعارضت، حُمِل على الراجح هو أو أصله، وإن تساويا أو ترجَّح أحدهما وأصل الآخر فمجمل.

*** الشرح ***

تقدم معنا أسماء ما هو مشتق ومنها ما هو جامد، المشتق أُخذ من غيره، ومثلنا للجامد بكلمة بشر، لماذا سمي البشر بشرًا؟ هنا الكثير يقول: لا يوجد اشتقاق لهذا اللفظ من غيره، بينما هناك معاني مشتقة، مثلًا: تقول: هذا شجاع، أخذنا هذا الوصف شجاع من الشجاعة، هذا يقال له: مشتق.

قوله: الفصل الثالث: في الاشتقاق: وهو ردُّ لفظ إلى لفظ آخر، لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى، ولا بد من تغيير بزيادة أو نقصان حرف، أو حركة، أو كليهما، أو بزيادة أحدهما ونقصانه، أو نقصان الآخر أو بزيادته، أو نقصانه بزيادة الآخر ونقصانه، أو بزيادهما ونقصاهما، نحو: كاذب، ونَصَرَ، وضارَبَ، وخف، وضَرْبٍ، على مذهب الكوفيين، وعلى، ومسلمات، وحَذِر وعاد، ونَبَتَ، واضرب، وخاف، وعِدْ، وكال، وارْم: عرف المؤلف المشتق: بأنه رد لفظ إلى آخر، رددنا لفظة شجاع إلى الشجاعة، لموافقته له في الحروف الأصلية، فكلاهما فيه: (الشين، والجيم، والعين)، ومناسبته له في المعنى: كلاهما فيه قدر مشترك وهو الشجاعة، أما قوله: لموافقته له في الحروف. إذا لم يكن هناك توافق في الحروف حينئذ لا اشتقاق، إلا أنه في مرات يكون هناك يسمونه اشتقاق أكبر بحيث لا يشترط التوافق في جميع الحروف، قال: ومناسبته له في المعنى. الآن لو جاءنا إنسان



وقال لكم: الذهب اشتققنا منه الفعل ذهب. هل هذا صحيح أم لا؟ لا، لماذا مع أن الحروف الأصلية مشتركة إلا أنه لا يوجد مناسبة في المعنى وبالتالي لا يوجد اشتقاق، وعند العلماء أن الاشتقاق خمسة عشر قسمًا، ذكرها المؤلف هنا وأتى على كل واحد بمثال بعده.

الأول: قال: ولا بد من تغيير. إذن من شرط الاشتقاق أن يكون هناك تغيير.

الثاني: أن يكون هناك زيادة، مثاله: كلمة كاذب مأخوذة من الكذب، فيها زيادة حرف وهو الألف.

الثالث: أو نقصان، كنقصان حرف، مثلًا: ذهاب أخذنا منه ذهب، نقص حرف الألف.

الرابع: أو زيادة حركة، مثل: النَصْر، الصاد ساكنة ليس لها حركة، فأخذنا منه الفعل: نَصَرَ، فيه زيادة الحركة الفتحة.

الخامس: أو كليهما، يعني زيادة الحرف وزيادة الحركة، وقد يُمثل له: بضار، هنا زيدت الألف الضَرْب، زيدت ألف ضارب، وزيدت حركة الراء؛ لأنها ساكنة في الأول.

السادس: أو بزيادة أحدهما ونقصانه، يعني زيد حرف وأُنقص حركة، أو زيدت حركة وأُنقص حرف، ومثّل له المؤلف بذلك بأمثلة قال: الضَرْب، على مذهب البصريين: أن الأصل هو المصدر والفعل مشتق من المصدر، وعلى مذهب الكوفيين العكس: أن الفعل هو الأصل وأن المصدر مشتق، فعلى مذهب الكوفيين عندهم أن الضرب مأخوذ من الفعل ضَرَبَ، فهنا الضرب فيه نقصان حركة، ومثّل له بعد ذلك بغلا فهو مأخوذ من الغليان، هنا الغليان فيه نقص حركة ونقص حرف.

السابع: أو بزيادة الآخر ونقصانه، ومثّل لزيادة حرف ونقصانه مثل لفظة مسلمات، زيد فيه ألف وتاء من أجل الجمع، ونقصت منه التاء التي كانت في المفرد، أصله مسلمة، كذلك قال الفعل: حَذِرَ مأخوذ من الحَذَرَ زيدت فيه كسرة الذال ونُقصت منه الفتحة.

الثامن: أو نقصان الآخر، إشارة إلى قسمين بتقدير بزيادة أحدهما ونقصان الآخر، من أمثلته: عاد مأخوذ من العدد، عاد زيدت فيه ألف، ونُقصت منه حركة الدال، عاد دالان فيما أُدخلت إحداهما في الأخرى؛ لأن إحداهما ساكنة خلاف العدد فإن كلًا منهما متحركة، ومن أمثلته أيضًا: نَبَتَ، فإنه هنا

وُجد أصله نبات، ومن أمثلته أيضًا في قوله: واضرب، أصله: الضَرْب، زيدت هنا الألف التي في الأول ونقصنا حركة الضاد جعلناها ساكنة، وزيدت كسرة الراء، ومثله أيضًا في خاف، وعِدْ، وكال، وارْم، ارم أصلها الرمي وهنا زدنا الألف في الأول وأنقصنا الياء من الأخير ووضعنا حركة للميم وقمنا بجعل الراء ساكنة.

المقصود أن هذه خمسة عشر نوعًا من أنواع الاشتقاق يذكرها العلماء، ثم ذكر المؤلف بعده أحكام الاشتقاق.

قوله: وأحكامه في مسائل: الأولى: شرط المشتق صدق أصله، خلافًا لأبي علي، وابنه، فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه، وعللاها فينا به. لنا أن الأصل جزؤه فلا يوجد دونه: المسألة الأولى قال: شرط المشتق صدق أصله، يعني إذا جاز أن تصفه بالمشتق فلا بد أن يكون الأصل الذي هو المصدر موجودًا، ما تقول لإنسان شجاع إلا وعنده الشجاعة، لو قلت لإنسان شجاع وهو ليس لديه شجاعة، يقال: أنت أخطأته هذا فلان ليس عنده شجاعة، لا يصح أن يقول: هو شجاع، وإن لم يكن عنده شجاعة، هذه خالف فيها أبو علي وابنه علي الجُبّائي فإنهما قالا بعالمية الله تعالى دون علمه. عندنا في العلم المصدر هو العلم، اسم الفاعل: عالم، هل يوجد ليس عنده علم؟ نقول: لا، وهناك حال مركبة من هذا الوصف توجد عند الجميع هذا الحال هو معنى ذهني مغاير للمصدر وللفاعل، عبارة عن النسبة بينهما، فأبو هاشم يقول: نصف الله بالعالمية أو نثبت العالمية لله لكن نقول: ليس عنده علم. فنفى المصدر وأثبت الحال، والجمهور يقولون: إثبات الجميع: المصدر والاسم والحال، أهل السنة يقولون: بإثبات المصدر واسم الفاعل فقط، أما العالمية فيقولون: هذه ما نثبتها، لماذا؟ قالوا: هي أصلًا غير متصورة يكفي تصور العلم وتصور الفاعل العالم عن هذه الحال، مذهب الجُبّائي مذهب غير معقول ما وُجد، على فرض أنه يوجد حال فلا بد أن يوجد مصدر، كيف توجد الحال ولا يوجد مصدر؟!، ولذلك قيل: ثلاثة أشياء لا وجود لها: كسب الأشعري، وطفرة النّظام، وأحوال أبي هاشم، هذه المسألة؛ لأنه أثبت الحال ونفى المصدر، المؤلف قال: شرط المشتق وهو الحال هنا أن يصدق أصله وهو المصدر، إذا لم يكن مصدر فلا يمكن أن يكون مشتق ومنه الحال لا بد أن يكون لها مصدر. قال: دون علمه. فهو أثبت العالمية لله تعالى

ونفى أن يكون لله علم، قال المؤلف: وعللاها به فينا. يقول: يعني أن أبا هاشم وأبا علي أثبت الحال للإنسان وعللاها به يعني بالمصدر فينا فكأنه يشير إلى وجود تناقض عندهم، وردّ المؤلف عليهم بعدد من الأدلة، قال: لنا أن الأصل وهو المشتق منه جزؤه جزء للمشتق فلا يمكن أن يوجد المشتق ولا يوجد المشتق منه وإلا للزم أن يوجد الكل بدون أن يوجد الجزء وهذا غير متصور، غير معقول.

قوله: الثانية: شرط كونه حقيقة دوام أصله، خلافًا لابن سينا وأبي هاشم، لأنه يصدق نفيه عند زواله فلا يصدق إيجابه. قيل: مطلقتان فلا تتناقضان. قلنا: مؤقتتان بالحال، فإن أهل العرف يرفع أحدهما بالآخر: المسألة الثانية قال: من شرط الاشتقاق الحقيقي أن يكون الأصل وهو المصدر موجودًا مستمرًا وإلا لما صح الاشتقاق، تقول: فلان كاتب، اشتققته من الكتابة، لا بد أن يكون الوصف موجودًا مستمرًا ليكون الإطلاق حقيقيًا، أما الإطلاق المجازي فيمكن أن يطلق إطلاق مجازي؛ لأن المجاز قد تطلق على الشيء اسم باعتبار ما كان أو باعتبار ما سيكون، تقول: فلان مملوك؛ لأنه كان مملوكًا في الماضي، وهذا الإطلاق ليس حقيقيًا وإنما إطلاق مجازي، فمن شرط كون الاشتقاق ووصفه بالمشتق وصفًا حقيقيًا أن يكون الأصل وهو المصدر موجودًا، خلافًا لابن سينا وأبي هاشم فإنهما قالا: إنه لا يشترط في كون الاشتقاق حقيقيًا أن يكون أصله مستمرًا معنا، قالوا: لأنه هذا استدلال على قول الجمهور؛ لأنه يصدق نفيه عند زواله، يعني لو قُدر أن الوصف زال لأمكننا أن ننفيه ومن علامة الحقيقة أنه لا يجوز نفيها، مثال ذلك: لو قلنا للمثال السابق، قال: هذا مملوك له، هذا ليس بمملوك، نقول: هذا يدل على أنه إطلاق مجازي لكن لما قلنا: فلان كاتب، ما تقول؟ ليس بكاتب؛ لأنه متصف به حقيقة، إذن استدلوا بأنه لو كان إطلاق المشتق على محل وهو لم يستمر الوصف فيه هذا يجيز نفيه مما يدل على أنه ليس بحقيقة؛ لأن الحقيقة لا يجوز نفيها.

واعتُرض على هذا الاستدلال بأنه لا يوجد تلازم بينهما، وأجيب عن هذا: بأن هذين القولين مؤقتتان بالحال الذي كان يتصف به، لكنا هنا الإطلاق باعتبار زمانين مختلفين.

قوله: وعورض بوجوه: الأول: أن الضارب من له الضرب، وهو أعم من الماضي. ورُدَّ بأنه أعم في المستقبل أيضًا، وهو مجاز اتفاقًا: ذكر المؤلف اعتراض للخصم فقال: الضارب هو من يُنسب له الضرب سواء نُسب في الماضي، أو نُسب في الحاضر، أو نُسب في المستقبل، وبالتالي نقول: فلان ضارب. وإن لم يكن الآن الضرب موجود عنده لكنه كان موجودًا في الزمان السابق، مما يدل على أنه لا يُشترط في الاشتقاق دوام الأصل، وأجيب عن هذا: بأن كلمة ضارب أيضًا يمكن أن تطلق على المستقبل فعلى كلامكم يمكن أن يقول قائل: بأن كلمة الضارب حقيقة في الضرب المستقبلي دون الضرب الماضي، ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن هذا إطلاق لا يلزم أن يكون حقيقيًا، ولذلك يُطلق هذا اللفظ ويُفهم من العُرف بأنه يُراد به الماضي وليس هذا موجودًا في بقية أنواع الاشتقاق.

قوله: الثاني: أن النحاة منعوا عمل النعت للماضي. ونوقض: بأنهم أعملوا المستقبل أيضًا: استدلوا ثانيًا بأن النحاة استعملوا اسم الفاعل بمعنى الماضي، منعوا عمل النعت الماضي، وتجدهم مثلًا يطلقون اسم الفاعل على من صدر منه الفعل وانقضى، النحاة منعوا عمل النعت في الماضي فقالوا: إنه لا يعمل فيه، وأجيب عن هذا: بأنهم أعملوا المستقبل، يعني لو صحّ الدليل الذي ذكرتم لكان اسم الفاعل يطلق أيضًا على من سيفعل الفعل في المستقبل؛ لأن أهل اللغة استعملوه فيه.

قوله: الثالث: أنه لو شرط لم يكن المتكلم ونحوه حقيقة، وأجيب بأنه لما تعذر اجتماع أجزائه اكتفي بآخر جزء: ثم ذكر المؤلف شبهة أخرى بأنه لو شُرط في الاشتقاق دوام أصله لم يكن كلمة المتكلم وإطلاقها على الشخص الذي عنده قدرة على الكلام إطلاقًا حقيقيًا، ولكن أهل اللغة يطلقون لفظة المتكلم على من سبق منه الكلام، وأجاب المؤلف: بأنه لما تعذر اجتماع أجزائه اكتفي بآخر جزء منه، يعني أن بقاء المشتق منه إذا أمكن بقاءه فبها ونعمت وإلا إنما يُشترط أن يبقى آخر جزء من أجزائه؛ لأنه لا يمكن أن يبقى بالكلية.

قوله: الرابع: أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومه، وأجيب بأنه مجاز وإلا لأُطلق الكافر على أكابر الصحابة حقيقة: أتى المؤلف بدليل رابع وقال: كلمة المؤمن، تطلق على النائم وعلى من



مات، فلان ميت منذ خمسين سنة، تقول: فلان مؤمن. مع أن الإيمان لا يوجد منه الآن، وأنتم تقولون: يُشترط في الاشتقاق دوام الأصل الذي هو المصدر أن يكون لازال مستمرًا، لكننا نسميه الآن مؤمن وهو لا يوجد منه الإيمان وإنما وُجد منه فيما مضى، أن المؤمن يطلق حالة الخلو عن مفهومة، فالنائم يسمى مؤمن، والميت يقال عنه مؤمن، وأجيب: بأن هذا إطلاق مجازي وخلافنا وكلامنا هو في الحقيقة، ولذلك يقول: لو كان مذهبكم صحيحًا لأطلقنا على أكابر الصحابة اسم كافر؛ لأنه كان الكفر عندهم مما يدل على أنه لا يصح إطلاق اللفظ المشتق إلا إذا كان أصله باقيًا، وبالتالي لا يسمون بهذا الاسم، والمنع هنا من إطلاق لفظة الكافر كما أنه منع لغوي هو أيضًا كذلك منع شرعي.

قوله: الثالثة: اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل قائم لغيره؛ للاستقراء. قالت المعتزلة: الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في جسم، كما أنه الخالق، والخلق هو المخلوق. قلنا: الخلق هو التأثير. قالوا: إن قدم العالم، وإلا لافتقر إلى خلق آخر ويتسلسل. قلنا: هو نسبة فلم يحتج إلى تأثير آخر: المسألة الثالثة: قال: اسم الفاعل لا يشتق لشيء والفعل لغيره. تقول: فلان ضارب. لماذا؟ قال: لأن أخوه ضرب. هل هذا يصح؟ نقول: لا، لا يشتق اسم الفاعل لشخص إلا إذا قام به الفعل باستقراء لغة العرب، المعتزلة قالوا: الله متكلم لكن فعل الكلام لم يقم به وإنما قام بغيره وقد خلقه الله في غيره، وبالتالي نقول: هذا المذهب مذهب ليس بصحيح، إذ لا يوصف أو لا يُشتق اسم الفاعل إلا لمن وُجد منه الفعل حقيقة، وبالتالي نقول: بأن لفظة متكلم لا تطلق إلا على من وُجد منه الكلام. قال: والخلق هو المخلوق. قلنا: الخلق هو التأثير. التأثير نسبة بين الخالق وبين المخلوق حال إيجاد المخلوق، ما الذي جعلهم يتنازعون في هذه؟ هم قالوا: إن قَدِم وصف الله بالكلام لزم منه أن يكون العالم قديمًا والعالم ليس بقديم، وبالتالي لزم منه أن تكون صفة الكلام ليست قائمة بالله، وإنما تكون قائمة بالمخلوق. أنتم تعرفون أن منشأ هذا الكلام هو من قولهم: بأن الحوادث لا تقوم بالله عز وجل، وبالتالي هم يقولون: فعل في الأزل ثم لم يعُد يفعل. وأهل السنة يقولون: إنه سبحانه قادر على الفعل متى شاء، وأنه يتكلم متى شاء. وبالتالي هذا المذهب الذي عند المعتزلة يتبين بطلانه بمعرفة مذهب أهل السنة؛ لأن الله جل وعلا متى أراد أن يتكلم تكلم سبحانه وتعالى، ومن ذلك أن الله جل وعلا ذكر أنه يتكلم يوم القيامة: {قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ

صِدْقُهُمْ} (المائدة: ١١٩)، هذا يوم القيامة فهو سبحانه يتصف بالصفات الاختيارية وهو جل وعلا يتكلم متى شاء وبالتالي هذا اللازم الذي ذكره المعتزلة لا يلزم على مذهب أهل السنة وإنما هو لازم على مذهب الأشاعرة وبالتالي لا يلزمنا مثل هذا الكلام، هم قالوا: لو كان كلامه حادثًا لكان هو حادثًا وبالتالي يحتاج إلى أن يكون له مُحدِث. وهذا الكلام كلام باطل على ما تقدم.

قوله: الفصل الرابع: في الترادف وهو: توالي الألفاظ المفردة الدالة على معنى واحد باعتبار واحد كالإنسان والبشر، والتأكيد يقوي الأول، والتابع لا يفيد: المبحث الثاني الذي ذكره المؤلف هنا مبحث الترادف، والمراد بالترادف أن يكون هناك اسمان يدلان على ذات واحدة، ومن أمثلة ذلك: الناس والبشر، تطلق على ذات واحدة، فهنا اسمان والمسمى واحد، هذا يقال له: الترادف، عرّفه المؤلف بقوله: هو توالي الألفاظ المفردة –المفردة التي لا تكون مركبة- الدالة على معنى واحد باعتبار واحد، ومن أمثلته: السيف، ويسمى أيضًا مهند، صارم، هنا توالت ألفاظ مفردة تدل على معنى واحد باعتبار واحد، ولذا كانت مترادفة.

ثم عقد المؤلف مقارنة بين التأكيد والترادف، فقال: هنا فرقان:

الفرق الأول: أن التأكيد يقوي المؤكد بخلاف المترادف فإنه لا تأكيد فيه.

الفرق الثاني: قال: التابع لا يفيد. من التابع لا يُعْلِمُك بالمتبوع بخلاف المرادف، أنت استخدمت سيف أو مهند كلاهما يدل على معنى واحد وبالتالي المرادف يفيد بخلاف المؤكد.

ثم ذكر المؤلف أحكام المترادف.

قوله: وأحكامه في مسائل: الأولى: في سببه: المترادفان إما من واضعين والتبسا، أو واحد لتكثير الوسائل في مجال البديع: المسألة الأولى في سببه، قال: بأن السبب أحد أمرين: إما أن يكون الوضع من اثنين فكل منهما يضع اسمًا لهذا المعنى فيقع الترادف، وإما أن يقع الوضع من واحد فحينئذ يحصل الترادف من أجل تكثير الوسائل يعني تكثير الوسائل المؤدية إلى معنى واحد بتكثير الألفاظ، والتوسع



في مجال البديع، فأنت مثلًا إذا أردت أن تضع قصيدة تريد أن تضع قافية فبالتالي تختار ألفاظًا مرادفة من أجل أن تتوافق مع قافية القصيدة مثلًا.

قوله: الثانية: أنه خلاف الأصل، لأنه تعريف المعرَّف ومحوج إلى حفظ الكل: قال المسألة الثانية: الترادف خلاف الأصل؛ لأن الأصل أن يكون لكل لفظ معنى مستقل هذا هو الأصل، لماذا؟ لأن مقصود اللغة التعريف بما وُضعت له الأسماء، والتعريف يناسب أن يكون بطريق واحد، قال: الثانية أنه خلاف الأصل؛ لأنه تعريف المعرف ومحوج إلى حفظ الكل. نحتاج أن نحفظ جميع المترادفات والأصل أن نقلل ما نحفظه تخفيفًا للمشقة.

قوله: الثالثة: اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته، إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ: المسألة الثالثة: اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته يعني يجوز أن نستعمل أحد المترادفين في مكان الآخر، وهذا أحد المذاهب اللغوية في هذه المسألة، قال: اللفظ يقوم بدل مرادفه من لغته، إذ التركيب يتعلق بالمعنى دون اللفظ. لو حصل هناك تركيب فهذا متعلق بالمعاني، أما الألفاظ فنعتبر كل لفظ لوحده، وقوله: من لغته. إشارة إلى أحد المذاهب أنه لا بد أن يكون المترادفان من لغة واحدة، وأما إذا اختلفت اللغات فلا يصح أن يقوم المرادف عن مرادفه، وقال: إذ التركيب. أي جعل الكلام من لغتين مختلفتين متعلق بالمعنى، أما اللفظ فلا بد أن يكون من لغة واحدة في الترادف.

قوله: الرابعة: التوكيد تقوية مدلول ما ذكر بلفظ ثان، فإما أن يكون بنفسه مثل قوله عليه السلام: (والله لأغزون قريشًا ثلاثًا)، أو بغيره للمفرد كالنفس والعين وكلا وكلتا وكل وأجمعين وأخواته، أو للجملة كإنّ، وجوازه ضروري، ووقوعه في اللغات معلوم: المسألة الرابعة لما ذكر الترادف ذكر ما قد يشابهه وهو التوكيد، وعرّفه بأنه تقوية مدلول ما ذُكر بلفظ ثان، مثاله: جاء زيد بعينه، كلمة بعينه هذه للتأكيد، فقوينا مدلول: جاء زيد، بقولنا: بعينه. وينقسم التوكيد إلى أقسام:

الأول: التوكيد بنفس الكلام، من أمثلته: (والله لأغزون قريشًا)، في قوله تعالى: {فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٥) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} (الشرح: ٥، ٦)، تأكيد بنفس الكلام أو لا؟ العسر تأكيد، واليسر لا تأكيد فيه، وبالتالي هناك توكيد من جنس الكلام في كلمة العسر.

الثاني: وقد يكون التوكيد بكلام غير الكلام المؤكد، ومن أمثلته: كما لو قلت: جاء زيد نفسه، وجاء محمد عينه، وجاء خالد ومحمد كلاهما، ومثله: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} (الحجر: ٣٠)، كلهم: تأكيد، وأجمعون: تأكيد.

الثالث: وقد يكون التأكيد للجملة، كما في لفظة (إن)، تقول: زيد قائم. فتأكده بقولك: إن زيدًا قائم.

قال: وجوازه. يعني جواز التوكيد من الأمور الضرورية، يعني أنه لا يلزم من وجوده محال فحينئذ نقول: بأن الجواز أمر متقرر. ووقوعه: أي وجوده في اللغات من الأمور المعلومة، وإن كان الأصل أن يكون اللفظ للتأسيس بإيجاد معنى جديد.

أما المبحث الثالث ففي الاشتراك.

قوله: الفصل الخامس: في الاشتراك: المراد به: أن يكون هناك لفظ واحد يدل على معاني مختلفة بأوضاع متعددة، ومن أمثلته: عسعس؛ على الدخول، والخروج، القُرء؛ للحيض، والطهر، العين؛ للباصرة، والجارية، والذهب، والجاسوس، المشتري؛ للمقابل للبائع، والكوكب المعروف.

قوله: وفيه مسائل الأولى: في إثباته، أوجبه قوم لوجهين: الأول: أن المعاني غير متناهية، والألفاظ متناهية، فإذا وزع لزم الاشتراك، ورُدَّ بعد تسليم المقدمتين بأن المقصود بالوضع متناه: قال: أوجبه قوم. قالوا: لا بد أن يوجد مشترك، واستدلوا على ذلك بأدلة: الأول: أن المعاني غير متناهية كثيرة ومتعددة بينما الألفاظ متناهية؛ لأنها محصورة بحروف معينة فحينئذ يلزمنا أن نجعل للمعاني المتعددة لفظًا واحدًا من أجل أن يكون هناك توافق بين الألفاظ والمعاني، ورُدَّ بأن قولكم: المعاني غير متناهية. غير صحيح بل المعاني متناهية، وقولكم: الألفاظ متناهية. لا نُسلِّم لكم بل هي غير متناهية؛ لأنه يمكن تركيبها

بأنواع مختلفة، وبحروف متعددة، وبحركات مختلفة، ثم لو قُدر أن هذا صحيح أن المعاني غير متناهية والألفاظ متناهية لكان المقصود بالوضع متناه.

قوله: والثاني: أن الوجود يطلق على الواجب والممكن، ووجود الشيء عينه، ورُدَّ بأن الوجود زائد مشترك، وإن سُلِّم فوقوعه لا يقتضي وجوبه، وأحاله آخرون، لأنه لا يُفهِم الغرض، فيكون مفسدة ونوقض بأسماء الأجناس. والمختار إمكانه؛ لجواز أن يقع من واضعين، أو واحد لغرض الإبهام، حيث جعل التصريح سببًا للمفسدة. ووقوعه: للتردد في المراد من القَرْءِ ونحوه، ووقع في القرآن العظيم مثل: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ} (التكوير: ١٧): الدليل الثاني لهم: قالوا: أن الوجود يطلق على الوجود الواجب؛ كوجود الله، والوجود الممكن؛ كوجود المخلوق، ووجود الشيء عينه يعني وجود الشيء هو ذات الموجود؛ لأن وجود الواجب عين ماهيته، وهذا بحث بينهم يعني كثير وفائدته قليلة، هل وجود الشيء هو عينه أو هو وصف زائد عن ذاته؟ ولذا رُدّ بأن الوجود زائد عن الذات وهو لفظ مشترك يطلق على الواجب والممكن، ولو سُلِّم بأن الوجود غير زائد فوقوعه لا يقتضي وجود الوجود لا يقتضي أن يكون واجبًا، قال: وأحاله آخرون وقالوا: بأن الاشتراك مستحيل وغير جائز، لماذا؟ قالوا: لأنه يفوض مقصود اللغة؛ لأن مقصود اللغة التفاهم والتخاطب، فإذا كان هناك ألفاظ مشتركة فحينئذ يفوت مقصد اللغة فيكون مفسدة، ونوقض بأسماء الأجناس فإن أسماء الأجناس مثل: إنسان، يصدق على هذا وعلى هذا وعلى هذا ومع ذلك إذا أُطلق هو جائز الإطلاق ولو كان في غض من المعنى المذكور بالتخاطب، والمختار: أي القول الثالث في المسألة: أن الاشتراك جائز وممكن ولجوازه أن تكون اللغة من واضعين فكل منهما يضع هذا الاسم لمعنى مغاير للمعنى الذي وُضع الاسم له عند الواضع الآخر، أو قد يكون الوضع من واحد ولكن يريد أن يوقع الإبهام والإيهام من أجل أن يفسره بعد ذلك، لمعنى أن تستخدم اللفظة غير المفهومة من أجل معنى تريده بعد ذلك، قال: ووقوعه. يعني المختار أن الاشتراك واقع، لماذا؟ لأننا نجد ألفاظًا في اللغة تتردد بين معان مختلفة ذكرتم بعضها، قال:

ووقع في القرآن العظيم. ومثّل له بقوله : {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ} (التكوير: ١٧)، فهنا قروء اسم، وعسعس فعل، ومع ذلك هي من الألفاظ المشتركة.

قوله: الثانية: أنه خلاف الأصل، وإلا لم يفهم ما لم يستفسر ولامتنع الاستدلال بالنصوص، ولأنه أقل بالاستقراء، ويتضمن مفسدة السامع، لأنه ربما لم يفهم وهاب استفساره أو استنكف. أو فهم غير مراده وحكي لغيره فيؤدي إلى جهل عظيم، واللافظ لأنه قد يحوجه إلى العبث، أو يؤدي إلى الإضرار أيضًا، أو يعتمد فهمه فيضيع غرضه، فيكون مرجوحًا: قال المسألة الثانية: أن الاشتراك على خلاف الأصل، فالأصل أن يكون لكل لفظ واحد معنى واحد وإلا لو كان الأصل هو الاشتراك لم تُفهم اللغة والألفاظ اللغوية ما لم يوجد استفسار عن المراد بهذه الكلمة، ولو كان الاشتراك هو الأصل لامتنع الاستدلال بالنصوص؛ لأنه كلما ورد لك نص تقول: يمكن أن يُراد به كذا؛ لأن هذا اللفظ مشترك. ويدل على أن الاشتراك خلاف الأصل أن الاشتراك أقل من استقلال اللفظ بمعنى واحد بحسب استقراء لغة اللغة، ويدل على أن الاشتراك خلاف الأصل أنه يتضمن مفسدة وهي عدم التفاهم والتخاطب وربما لم يفهم السامع ويخشى من أن يستفسر أو يستكبر ويستنكف، وربما يُطلق عليه اللفظ ويفهم غير مراد المتكلم، وربما يحكي الكلام لغيره على فهم غير مراد المتكلم فيؤدي إلى جهل عظيم، ولو قلنا: بأن الاشتراك هو الأصل لتضمن مفسدة للمتكلم الذي هو اللافظ؛ لأن قد يتكلم بكلام يكون عبثًا، وقد يؤدي إلى الإضرار يعني يتكلم ويريد معنى فيُفسر بمعنى آخر، وحينئذ يُشترط في فهم الكلام أن نعرف مراد المتكلم وبالتالي يضيع غرض المتكلم اللافظ، لماذا؟ لأنه لم يتكلم بهذا اللفظ إلا من أجل أن يُفهم فيكون الاشتراك مرجوحًا والأصل هو عدم الاشتراك.

قوله: الثالثة: مفهوما المشترك إما أن يتباينا؛ كالقرء، للطهر والحيض، أو يتواصلا فيكون أحدهما جزءًا للآخر كالممكن للعام والخاص، أو لازمًا كالشمس للكوكب وضوئه. الرابعة: جوَّز الشافعي رضي الله عنه والقاضيان وأبو علي إعمال المشترك في جميع مفهوماته الغير المتضادة، ومنعه أبو هاشم والكرخي والبصري والإمام، لنا الوقوع في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى



النَّبِيِّ} (الأحزاب: ٥٦)، والصلاة من الله مغفرة، ومن غيره استغفار. قيل: الضمير متعدد فيتعدد الفعل. قلنا: معنى لا لفظًا، وهو المدَّعي. وفي قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ} (الحج: ١٨) الآية، قيل: حرف العطف بمثابة العامل. قلنا: إن سُلِّم فبمثابته بعينه. قيل: يحتمل وضعه للمجموع أيضًا، فالأعمال في البعض، قلنا: فيكون المجموع مستندًا إلى كل واحد وهو باطل. احتج المانع بأنه إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه. قلنا: لم لا يكفي الوضع لكل واحد للاستعمال في الجميع؟: المسألة الثالثة: أن المعاني التي يدل عليها اللفظ المشترك مرات تكون متباينة متنافرة، لا يمكن أن يُفسر اللفظ بها معًا، مثل: لفظة القُرء، تطلق للطهر والحيض، لا يمكن أن تكون القُرء يراد به جميع المعنيين، وبالتالي لا بد أن يكون المراد أحدهما، ويمكن أن يكون معاني المشترك متواصلة بمعنى أن يكون بينهما اتصال: إما أن يكون هناك جزء وكل؛ ككلمة: ممكن، فإنها تطلق للإمكان العام، والإمكان الخاص، هناك واجب وجائز، قال: أو يكون لازمًا له. يعني يكون أحد معنيي المشترك لازم للمعنى الآخر، مثل لفظة: الشمس، تطلق مرة ويُراد بها الكوكب المعروف، وتطلق مرة ويُراد بها الأثر، أثر الشمس على الأرض الذي هو الضوء، تقول: جلست في الشمس. تريد ماذا؟ الضوء، والأثر الذي يكون على الأرض، فلفظة الشمس مشتركة بين هذين المعنيين، وليس هذان المعنيان متباينين وإنما هما متلازمان.

س: هل يمكن أن يُطلق اللفظ المشترك ويُراد به جميع المعاني؟ تقول مثلًا: انتبه لا تستعمل عين فلان وتريد بيها العين الجارية؟ أو تقول: لا تعتدي على عين فلان. تريد بها العين الجارية والعين الباصرة والذهب معًا، ممكن أو غير ممكن؟.

جـــ: نقول: حرر محل النزاع أولًا: إذا كانت معاني المشترك متنافرة فحينئذ لا يصح تفسير اللفظ بها، مثل لفظة: القُرء، فلا تقول: يراد بها الطهر والحيض. متنافية ومتباينة.

الثاني: إذا لم تكن متنافية فهل يصح حمل اللفظ المطلق على جميع معانيه؟ مثال ذل: {إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ} (البقرة: ٢٣٧)، الذي بيده عقدة النكاح لفظ مشترك، قد يُراد به الزوج وقد يُراد به الولي، فهل يمكن أن يكون المراد جميع المعنيين أو لا؟ ومثله في قوله تعالى:

{وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ} (النساء: ١٢٧)، هل يمكن أن يكون المراد: ترغبون في أن تنكحوهن؟ أو ترغبون عن أن تنكحوهن؟، أو هل يمكن أن يُفسر اللفظ بالمعنيين معًا؛ لأنهما غير متنافيين؟ اختلف العلماء، قال الشافعي والجمهور: يجوز تفسير اللفظ المشترك بجميع معانيه إما حقيقة أو مجازًا، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أنه قد وقع لفظ مشترك وفُسر بجميع معانيه، ومثله: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ} (الأحزاب: ٥٦)، صلاة الله على النبي بمعنى ثناؤه ومغفرته، وصلاة الملائكة بمعنى الاستغفار، قالوا: هنا لفظ الصلاة لفظ واحد لفظ مشترك يدل على معان متعددة، واستُعمل اللفظ المشترك هنا في جميع معانيه، وأُجيب عن هذا: بأن الضمير متعدد {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ} فلما تعدد فإنه يلزم عليه أن يتعدد الفعل وبالتالي كأنه قال: إن الله يصلي وملائكته يصلون. وحينئذ لا يوجد استعمال للمشترك في جميع معانيه، وأجيب عن هذا: بأن التعدد هو في المعنى أما اللفظ: يصلون، فلم ترد إلا واحدة.

الدليل الثاني: في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ} (الحج: ١٨)، وقد فُسرت الآية بأن السجود مِنْ مَن في السموات من البشر في وضع الجبهة على الأرض، وفُسر السجود بالنسبة للشمس والقمر والنجوم والجبال بأن المراد به الخضوع، فلفظ السجود مشترك بين وضع الجبهة على الأرض وبين الخضوع، قالوا: هنا استُعمل اللفظ المشترك في جميع معانيه، وأجيب عن هذا: بأن حرف العطف بمثابة العامل كأنه كرر {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ} إلى أن قال: {وَالشَّمْسُ} يعني وتسجد له الشمس، فهنا قالوا: لم يستعمل اللفظ المشترك مرة واحدة بل تعدد استعماله ولكل استعمال معنى مستقل. قال المؤلف: إن سُلِّم أن حرف العطف بمثابة العامل فبمثابته بعينه وبالتالي يكون بعين الفعل، وأجيب عن الاستدلال بهذه الآية بجواب آخر، فقال: يحتمل أن يكون لفظ السجود قد وُضع للمعنيين، فأعمل في أحدهما دون الآخر، فأجبنا بأن المعنى المشترك المسند إلى كل منهما

هو اعمال للسجود في جميع معانيه، ومن الأدلة لهم: أن عددًا من الصحابة فسروا آيات من القرآن بمعاني متعددة، وقد فسرت عائشة الآية بأنها في أن تنكحوهن وعن أن تنكحوهن.

القول الثاني: بأن اللفظ المشترك لا يجوز إطلاقه وإرادة جميع معانيه به، ونسبه المؤلف لأبي هاشم، والكرخي، وأبي الحسين البصري، والرازي، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة: قال: استدلوا بأنه: إن لم يضع الواضع للمجموع لم يجز استعماله فيه. يقول: بأن اللفظ هنا لم يوضع للمعنيين في وقت واحد وإنما وُضع لكل معنى على سبيل البدل، فإما أن يُراد باللفظ المشترك المعنى الأول أو الثاني، وبالتالي إذا استعملت اللفظ هذا الواحد في المعنيين معًا كنت قد خالفت طريقة واضع اللغة؛ لأنه استعمل هذا اللفظ في كل معنى باعتبار وضع مستقل، وأجيب عن هذا: بقوله: لا نُسلِّم بأن اللفظ المشترك قد وُضع لكل واحد منهما على سبيل الاستقلال، بل هذا استدلال بنفس المسألة، نحن نقول: وُضع للمعنيين ولذلك لا مانع من استعماله في المعنيين.

قوله: ومن المانعين من جوز في الجمع والسلب، والفرق ضعيف. ونقل عن الشافعي والقاضي: الوجوب حيث لا قرينة احتياطًا: هناك قول ثالث: قال: ومن المانعين. يعني بعض المانعين الذي منعوا من استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه يمنع مطلقًا، وبعضهم فرقوا بين النفي والإثبات، فقالوا: يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع المعاني في أسلوب النفي. لما قلت: لا تعتدي على عينه. وأردت جميع أنواع العيون، قالوا: هذا جائز. لكن في الإثبات لا بد أن يُراد به أحد المعاني، كما لو قال: أكرم عينه. لا بد أن يُراد به أحد المعاني.

إذا كان اللفظ المشترك معه قرينة تدل على أن المراد أحد المعاني فُسر بها، لكن إذا لم يكن معه قرينة فحينئذ يقع الخلاف السابق والأرجح: هو جواز إطلاق اللفظ المشترك على جميع معانيه، وهذا وارد في لغة العرب، وقد وردت به النصوص، وفسر عدد من الصحابة عددًا من آيات القرآن به، مثلًا في قوله: {إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ} (البقرة: ١٨١، وغيرها)، فسرها بعضهم: بإدراك المسموعات، وبعضهم: بإجابة الدعاء، وبعضهم: بحفظ أوليائه كما في قوله: {إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} (طه: ٤٦).

قوله: الخامسة: المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل، وإن قرن به ما يوجب اعتبار واحد تعين، أو أكثر، فكذا عند من يجوِّز الإعمال في المعنيين، وعند المانع مجمل، أو إلغاء البعض فينحصر المراد في الباقي، أو الكل فيحمل على المجاز، فإن تعارضت، حُمِل على الراجح هو أو أصله، وإن تساويا أو ترجَّح أحدهما وأصل الآخر فمجمل: المسألة الأخيرة: وتشتمل على أمور:

الأول: اللفظ المشترك إذا كان معه قرينة توضح المراد به حينئذ يُعمل بتلك القرينة.

الثاني: إن كان ليس مع اللفظ المشترك قرينة وكانت المعاني متنافية فحينئذ نقول: هذا مجمل لا نعلم ما المراد به حتى تأتينا قرينة توضح المراد به.

الثالث: إذا كان اللفظ المشترك ليس معه قرينة ومعانيه غير متنافية، فالشافعي وجماعة قالوا: يُحمل على جميع المعاني. وطائفة قالوا: هو مجمل. قال المؤلف: المشترك إن تجرد عن القرينة فمجمل. يعني إذا لم يمكن حمله على جميع المعاني، وإن اقترن باللفظ المشترك ما يوجب اعتبار أحد المعاني وتفسيره به تعين ذلك المعنى، وهكذا لو كان مع اللفظ المشترك قرينة توضح أن المراد به أكثر من معنى فحينئذ يُعمل بها، فكذا عند من يجوز الإعمال في المعنيين على الخلاف السابق، أما المانعون فقالوا: هذا اللفظ يكون مجملًا. لو كان هناك لفظ مشترك ومعه قرينة تبين أن أحد المعاني غير مراد وأن أحد المعاني مُلغى كما لو قال: لا تعتدي على عينه. فإن الجاسوس لا يمكن أن يُراد بهذا اللفظ، وبالتالي ينحصر المراد في المعاني الباقية، وبعضهم قال: لا، يمكن أن يدل على الكل على سبيل المجاز. لو تعارضت معاني المشترك فحينئذ نحملها على الأرجح، ومثاله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، هنا تعارضت تدل على الأطهار وتدل على الحيض، ولا يمكن تفسيره بالمعنيين، وبالتالي نحتاج إلى دليل يدل على أحد المعنيين، فبعضهم مثلًا استدل بقوله: (اجلسي أيام أقرائكِ)، استعمله في الحيض، وبعضهم استدل بقرائن في الآية، فإن تعارضت المعاني أو القرائن حُمل على المعنى الراجح هو أو أصله يعني رجح الأصل، فإن تساويا تساوت المعاني، أو ترجح أحد المعاني وأصل الآخر فحينئذ يكون من المجمل الذي يجب أن يُتوقف



فيه حتى يدل دليل على أحد المعنيين، وبهذا نكون انتهينا من هذه المباحث المتعلقة بالاشتقاق والترادف والاشتراك، ولعلنا -إن شاء الله- نتكلم عن الحقيقة والمجاز في الدرس الآتي.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٦٣:٣١؟.

جـ: الإمكان نوعان: إمكان خاص والمراد به الجواز، وإمكان عام يدل على الجائز والواجب، فكلاهما ممكن لكن الجائز إمكان خاص، والواجب إذا أُطلق وأريد به ما يشمل المعنيين: الجائز والواجب، يكون إمكان عام.

س٢: هل إمكان وجود الشيء نفي لعدمه؟.

جـ: لا، لا يلزم، الشيء قد يكون ممكنًا ويكون معدومًا ويكون موجودًا.

س٣: هل نفي أحد النقيضين يلزم منه إثبات الآخر؟.

جـ: نقول: نعم، تقدمت هذه معنا في الدرس الماضي.

س٤: [...] ٦٥:٢٥؟.

جـ: يقول: الألفاظ محصورة لا يمكن أن تأتي بألفاظ جديدة، بينما المعاني التي في الأذهان هناك متجددة، في كل وقت يأتي معنى، فيقول: المعاني التي في الذهن هذه غير متناهية، لكن الألفاظ متناهية، فلزم علينا أن نجعل للفظ الواحد عدد من المعاني من أجل أن تكون هناك أمكانية لاستيعاب جميع المعاني بالألفاظ الموجودة.

س٥: [...] ٦٦:١٥؟.

جـ: من وجد متاعه بعينه عند رجل مفلس فهو أحق به، وهناك مسألة ثانية: لو مات المدين فهل صاحب المتاع أحق بمتاعه أو لا؟ طائفة بنوها على هذه المسألة فقالوا: هذا الآن ما عاد ملكه، ملك الورثة، فوجد عين متاعه عند رجل أفلس، والآن ما وجد عند الرجل الأفلس وجده عند ذرية الرجل الذي أفلس، هذه بعض العلماء يرتبون عليها هذا الخلاف.

س٦: هل يجوز أن نفسر اللفظ المشترك بجميع معانيه أم لا يجوز؟.

جـ: هذه لها دلالات خصوصًا في القرآن فيه الكثير، يعني أنت عندك كثير من مواطن تفسير القرآن تأتيك أقوال في التفسير، هل يمكن أن نفسره بجميع هذه المعاني؟ أو نقول: هو لا يدل إلا على معنى واحد؟ إذا قلنا: المشترك يدل على جميع معانيه كما قال الإمام الشافعي والجمهور ومنهم الإمام أحمد وغيره، فحينئذ يجوز تفسير اللفظ القرآني بجميع هذه المعاني ما لم تكن متنافية وهو أرجح.

الشريط الثامن: الحقيقة والمجاز.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

وبعد،.

أسأل الله عز وجل أن يوفقكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلكم من الهداة المهتدين ممن يُقتدى بكم في الخير.

نبتدأ في درسنا هذا اليوم –بإذن الله عز وجل- بالحديث عن الحقيقة والمجاز، هذا الدرس السابع.

*** المتن ***

الفصل السادس: في الحقيقة والمجاز

الحقيقة فعيلة من الحق، بمعنى الثابت أو المثبت، نُقِل إلى العَقْدِ المطابق، ثم إلى القول المطابق، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وُضع له في اصطلاح التخاطب، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية.

والمجاز: مفعل من الجواز بمعنى العبور، وهو المصدر، أو المكان، نقل إلى الفاعل، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح.

وفيه مسائل:

الأولى: الحقيقة اللغوية موجودة، وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها، والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق. واختُلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج، فمنع القاضي مطلقًا، وأثبت المعتزلة مطلقًا. والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة، وإلا لم تكن عربية، فلا يكون القرآن عربيًا، وهو باطل، لقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (طه: ١١٣)، ونحوه.

قيل: المراد بعضه، فإنَّ الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه. قلنا: معارَض بما يقال: إنه بعضه. قيل: تلك كلمات قلائل، فلا تخرجه عن كونه عربيًا، كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية. قلنا: تخرجه، وإلا لما صح الاستثناء. قيل: كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم. قلنا: تخصيص

الألفاظ باللغات بحسب الدلالة. قيل: منقوض بالمشكاة والقسطاس، والإستبرق والسِّجِّيل. قلنا: وضع العرب فيها وافق لغة أخرى.

وعورض: بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ. قلنا: كفى التجوز. وبأن الإيمان في اللغة هو: التصديق، وفي الشرع: فعل الواجبات، لأنه الإسلام، وإلا لم يُقبل من مبتغيه، لقوله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} (آل عمران: ٨٥). ولم يجز استثناء المسلم من المؤمن وقد قال تعالى: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (الذاريات: ٣٥، ٣٦)، والإسلام هو الدين، لقوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} (آل عمران: ١٩)، والدين فعل الواجبات لقوله تعالى: {وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ} (البينة: ٥)، قلنا: الإيمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين، فإنهما: الانقياد والعمل الظاهر، ولهذا قال تعالى: {قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا} (الحجرات: ١٤)، وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام.

فروع:

الأول: النقل خلاف الأصل، إذ الأصل بقاء الأول، ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان، فيكون مرجوحًا.

الثاني: الأسماء الشرعية موجودة: المتواطئة كالحج، والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الأركان، وصلاة المصلوب والجنازة، والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق، والحروف لم توجد، والفعل يوجد بالتبع.

الثالث: صيغ العقود كبعت إنشاءٌ، إذ لو كانت أخبارًا وكانت ماضيًا أو حالًا لم تقبل التعليق وإلا لم يقع. وأيضًا: إن كذبَتْ لم تُعتبر، وإن صدقت فصِدْقُها، إما بها فيدور، أو بغيرها وهو باطل إجماعًا، وأيضًا لو قال للرجعية: طلَّقْتُكِ، لم يقع كما لو نوى الإخبار.

الثانية: المجاز إما في المفرد مثل: الأسد للشجاع، أو في المركب مثل:

أشابَ الصغير وأفنى الكبير ... كرُّ الغداةِ ومر العشى

أو فيهما نحو: أحياني اكتحالي بطلعتك. ومنعه أبو داود في القرآن والحديث.

لنا: قوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ} (الكهف: ٧٧).

قال: فيه إلباس. قلنا: لا إلباس مع القرينة. قال: لا يقال لله تعالى: إنه متجوز. قلنا: لعدم الإذن، أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي.

الثالثة: شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها. نحو السببية القابلية مثل: سال الوادي، والصورية كتسمية اليد قدرة، والفاعلية مثل: نزل السحاب، والغائية كتسمية العنب خمرًا.

والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت، والأُوْلَى أولى لدلالتها على التعيين، وأولاها الغائية لأنها علة في الذهن، ومعلولة في الخارج، والمشابهة كالأسد للشجاع، والمنقوش ويسمى الاستعارة، والمضادة، مثل: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} (الشورى: ٤٠)، والكلية كالقرآن لبعضه، والجزئية كالأسود للزنجي، والأول أقوى للاستلزام، والاستعداد كالمسكر على الخمر في الدَّنِّ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد، والمجاورة كالراوية للقربة، والزيادة والنقصان مثل: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى: ١١)، {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، والتعلق كالخلق للمخلوق.

الرابعة: المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الإفادة، والفعل المشتق، لأنهما يتبعان الأصول، والعلم لأنه لم يُنَقل لعلاقة.

الخامسة: المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة والنقل، ولإخلاله بالفهم، فإن غلب كالطلاق تساويا، والأولى: الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يوسف –رحمهما الله تعالى–.

السادسة: يُعْدَلُ إلى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق، أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة، أو لبلاغة لفظ المجاز، أو لعظمة في معناه كالمجلس، أو لزيارة بيان كالأسد.

السابعة: اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازًا، كما في الوضع الأول والأعلام، وقد يكون حقيقة، ومجازًا باصطلاحين كالدابة.

الثامنة: علامة الحقيقة سبق الفهم والعرى عن القرينة. وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، والإعمال في المنسي كالدابة للحمار.

*** الشرح ***

ذكر المؤلف هنا مبحث الحقيقة والمجاز، ومن المعلوم أن هذه المبحث فيه اختلاف في أصله، هل ينقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز؟ وفي استعمال بعض أهل العلم لهذا المبحث، وقد يُرتب عليه تصرفات في النصوص الشرعية بناء على أنها من المجاز سواء في الصفات أو في غيره من النصوص الشرعية.

قوله: الحقيقة فعيلة من الحق، بمعنى الثابت أو المثبت، نُقِل إلى العَقْدِ المطابق، ثم إلى القول المطابق، ثم إلى اللفظ المستعمل فيما وُضع له في اصطلاح التخاطب، والتاء لنقل اللفظ من الوصفية إلى الاسمية: ابتدأ المؤلف بتعريف الحقيقة والمجاز، فقال: الحقيقة فعيلة من الحق، والحق هو الثابت أو المثبت، ثم قال: نُقل إلى العقد المطابق. إذن يقال: هذا عمود حقًا، معلومة ثابتة، ثم بعد ذلك نُقل اسم الحق من كونه للشيء الثابت إلى العقد الذي هو اعتقاد الإنسان المطابق لما في الخارج، فيقال: عقيدتي حق، في أنه يوجد هذا العمود، ثم نُقل لفظ الحق إلى القول المطابق، فإن الحقيقة قول ليست اعتقادًا ولا شيئًا ثابتًا في الخارج، الحقيقة في الألفاظ، ثم نُقل إلى اللفظ المستعمل فيما وُضع له، جعل هناك نقل من نقل في نقل، أولًا: كان للشيء الثابت، ثم نُقل للاعتقاد المطابق، ثم نقل إلى القول المطابق لما في الخارج الذي هو الصدق، ثم نُقل إلى اللفظ المستعمل فيما وُضع له، وتقدم معنا أن الكلام في أصل اللغة، منهم من يقول: بأنها توقيفية، ومنهم من يقول: بأنها اصطلاحية. فالوضع الأول سواء كان توقيفيًا أم كان اصطلاحيًا إذا استُعمل اللفظ فيه قيل عنه: حقيقة، هنا الحقيقة في آخره حرف التاء المربوطة، لماذا استُعملت؟ لأنه نُقل اللفظ هنا من كونه صفه إلى كونه اسمًا، فالتاء هنا لم يُأت بها من أجل التأنيث وإنما أُتي بها لهذا المعنى، هذا بالنسبة للحقيقة.



قوله: والمجاز: مفعل من الجواز بمعنى العبور، وهو المصدر، أو المكان، نقل إلى الفاعل، ثم إلى اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح: تقول: اجتاز النهر، بمعنى عَبَر وانتقل من مكان إلى مكان، ولذلك الآن يقولون: جواز السفر، لأنه يَعْبُر به من بلد إلى بلد، فالمجاز على صيغة مَفْعَل من الجواز يعني من اجتياز مكان إلى مكان آخر، بمعنى العبور، هو الانتقال من مكان إلى مكان آخر، وهو المصدر، مصدر التجوّز، أو المكان الذي يحصل الانتقال فيه هذا في الأساس كلمة مجاز، ثم نُقل إلى الفاعل وهو المتجوّز، ثم نُقل إلى اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له، هذه نقولات، قال: إلى اللفظ. وبالتالي فإن التعريف الأخير والحقيقة الأخيرة للمجاز: إنه اللفظ المستعمل في معنى غير ما وُضع له يناسب المصطلح.

قلنا: لفظ؛ لإخراج الإشارة والدلالات غير اللفظية.

وقلنا: مستعمل؛ لإخراج المهمل.

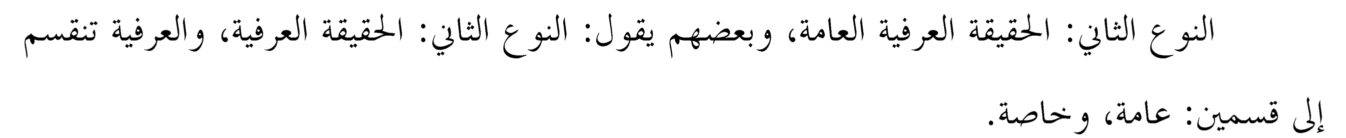
وقلنا: في غير ما وُضع له؛ لإخراج الحقيقة.

وقال هنا: يناسب المصطلح. يعني أنه لا بد للمجاز من وجود علاقة بين الاستعمال الوضعي والاستعمال المجازي، ثم ذكر المؤلف فيه عددًا من المسائل.

هناك من نفى وجود المجاز في القرآن، وهذا يأتي.

قوله: وفيه مسائل: الأولى: الحقيقة اللغوية موجودة، وكذا العرفية العامة كالدابة ونحوها، والخاصة كالقلب والنقض والجمع والفرق. واختُلف في الشرعية كالصلاة والزكاة والحج، فمنع القاضي مطلقًا، وأثبت المعتزلة مطلقًا. والحق أنها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة، وإلا لم تكن عربية، فلا يكون القرآن عربيًا، وهو باطل، لقوله تعالى: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (طه: ١١٣)، ونحوه: كم عدد الحقائق وأنواع الحقائق؟ ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الحقيقة اللغوية، وهذه الحقيقة موجودة وهي التي وُضع اللفظ على أساسها، ولا إشكال فيها.



النوع الثاني: الحقيقة العرفية العامة، وبعضهم يقول: النوع الثاني: الحقيقة العرفية، والعرفية تنقسم إلى قسمين: عامة، وخاصة.

قال: وكذا العرفية العامة كالدابة. فإن الحقيقة اللغوية في كل ما يدب على الأرض، ثم بعد ذلك استُعمل في حيوان مخصوص: إما ذوات الأربع، أو البغل أو الحمار أو غيره، هذه حقيقة عرفية عامة، مثال آخر: كلمة سيارة في اللغة الحيوانات التي تسير بنفسها ثم بعد ذلك نحن أصبحنا نستعملها في المركوب الذي يحتاج إلى سائق يقوده، كلمة سيارة في لغة العرب تقتضي أنها تسير بنفسها، هذه إذن أصبحت حقيقة عرفية عامة، هذا جوال، ما معنى جوال في اللغة؟ الذي يتجول، هل الجوال يتجول ويمشي على رجليه؟ نقول: هذا نُقل من معناه لفظة جوال واستُعمل في هذا الجهاز الذي ينقل الصوت، حقيقة عرفية عامة.

وهناك حقيقة عرفية خاصة، تختص بأهل بلد، أو بأهل فن من الفنون، ومن أمثلته: لفظة القلب، ما معنى لفظة القلب؟ القلب معناه أن أستعمل دليلك في نقض مذهبك، هل تعرفون هذا؟ لا، لماذا لا تعرفونه؟ لستم من أهل الأصول، فعندما يأتي أصولي ويتحدث مع أصولي ويقول: هذا قلب. هل يريد به قطعة اللحم المعروفة؟ لا، يُراد به جعل الدليل المستدل به على صحة الدعوى دليلًا على إبطالها.

قال: والجمع والنقض. ما معنى النقض، {وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا} (النحل: ٩٢)، معنى النقض في اللغة: فك الشيء وحله بعد ربطه، عند أهل الأصول حقيقة عرفية في خلاف هذا، أن النقض إبطال عِلّية الوصف بوجود الوصف بدون الحكم، نقول: هذا الوصف الذي عللت به الحكم ليس علة صحيحة بدلالة أننا وجدنا هذا الوصف في موطن ولم نجد معه الحكم، ولو كان هذا الوصف علة لوجد الحكم كلما وجدت العلة، هذا نسميه النقض، حقيقة عرفية عامة؟ لا، حقيقة عرفية خاصة عند أهل الأصول، ومثله في كلمة الجمع والفرق، الجمع عندنا ماذا نسميه؟ القياس، إذا قال عند الأصولي بناء على طريقة الجمع يعني القياس، الجمع بين الأصل والفرع في حكم لعلة، بينما الفرق معناه: وضع لكل مسألة حكمًا خاصًا يخالف الحكم الآخر، إذن عندنا الحقيقة اللغوية، والحقيقة العرفية.



النوع الثالث: وهو الحقيقة الشرعية، الشرع يأتي إلى ألفاظ لغوية ويقلبها ويجعل لها معنى آخر، أو يقيدها، الصلاة في لغة العرب: دعاء أو ثناء، فجاء الشرع وجعلها: أقوال وأفعال مخصوصة مبدوءة بالتكبير ومختتمة بالتسليم، فيها ركوع وسجود، هل تُشابه الحقيقة اللغوية أم تخالفها؟ تخالفها، الزكاة في لغة العرب: التطهير، {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا} (الشمس: ٩)، لكن الشرع استعمل لفظ الزكاة في إخراج جزء من المال، الحج في لغة العرب: القصد، وفي الاصطلاح: الذهاب إلى مكة ومواطن المشاعر لأداء نسك خاص، أو أنساك مؤداة في مكة.

س: هل يوجد حقيقة شرعية أو لا؟.

جـ: الجماهير قالوا: نعم، يوجد حقيقة شرعية؛ بدلالة أن الشرع تصرف في كثير من الألفاظ اللغوية ووضع لها معاني أخرى، خالف القاضي أبو بكر الباقلاني فقال: لا يوجد حقيقة شرعية، والمؤلف كأنه سار على طريقة وسط يعني حاول أن يأتي بمذهب وسط وهو قريب من مذهب الباقلاني، فقال: الاستعمال الشرعي لهذه الألفاظ هو مجاز لغوي اشتهر لكنه لم يوضع ابتداء.

س٢: ما ثمرة هذه المسألة؟ وهل معناه أن الباقلاني يقول: بإلغاء هذه المصطلحات الشرعية؟.

جـ: نقول: لا، لكن على مذهب الجمهور أنه إذا جاءنا استعمال للشرع لهذه الألفاظ فهمناها بالحقيقة الشرعية مجردًا، وعند الباقلاني يقول: لا نستعملها في هذه المعاني إلا بدليل أو قرينة، وعند الجمهور يقولون: لا، بمجرد وجود هذه الكلمات في لسان الشرع نحمله على المعنى الشرعي إلا أن يوجد مانع.

قوله: قيل: المراد بعضه، فإنَّ الحالف على أن لا يقرأ القرآن يحنث بقراءة بعضه. قلنا: معارَض بما يقال: إنه بعضه. قيل: تلك كلمات قلائل، فلا تخرجه عن كونه عربيًا، كقصيدة فارسية فيها ألفاظ عربية. قلنا: تخرجه، وإلا لما صح الاستثناء. قيل: كفى في عربيتها استعمالها في لغتهم. قلنا: تخصيص الألفاظ باللغات بحسب الدلالة. قيل: منقوض بالمشكاة والقسطاس، والإستبرق والسِّجِّيل. قلنا: وضع العرب فيها وافق لغة أخرى: بدأ المؤلف بسياق الأدلة، وأتى بأدلة الباقلاني ومن سار على طريقته:

الدليل الأول: القرآن عربي أو ليس بعربي؟ لو كان في القرآن والسنة حقائق دقيقة تخالف الحقائق اللغوية لم يكن القرآن والسنة عربيين، لكن القرآن والسنة عربية بدلالة قوله: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (طه: ١١٣)، فلزم ألا يكون هناك حقيقة شرعية، وأجاب المؤلف بإجابات:

الجواب الأول: أن قوله: {وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} (طه: ١١٣)، يعني أنزلناه قرآنًا بعضه عربي بدلالة أنك تقول: لمست البحر. وأنت ما لمست إلا بعضه، وتقول: قرأت القرآن. وأنت ما قرأت إلا بعضه، وهذا الجواب فيه ضعف.

وأورد اعتراضًا على الاستدلال آخر فقال: بأن هذه الكلمات المستعملة في هذه المعاني كلمات قليلة، والحكم على المجموع على الأغلبي فلا تخرج عن كونه عربيًا، ولذلك لو جاءنا شخص وتكلم باللغة العربية ودخل فيها كلمة إنجليزية ما تقول تكلم بالإنجليزية، هو تكلم بالعربي، ولذلك وجدنا في القرآن بعض الكلمات التي أصلها غير عربي، وأُجيب عن هذا: بأنها قد استُعملت في لغة العرب فتكون عربية، وقيل: بأن هذه الألفاظ المستعملة في القرآن من غير العربية وضعها العرب لهذه المعاني موافقة للغات الأخرى فتكون عربية.

الجواب الصحيح: أن التصرف الشرعي لا ينافي عربية اللفظ، فإن لغة العرب مكنت المتكلمين من استعمال اللفظ في بعض معانيها أو فيما يقارب معانيها وأجازت لهم ذلك واعتبرته من لغة العرب، فأنت قد تستعمل في خطابك مع الآخرين بعض الكلمات التي لو رجعنا إلى أصل اللغة ما أجزناها لكن العرب أعطتك فسحة باستخدام هذه الألفاظ، ولذلك المخالف يُقر بوجود الحقيقة العرفية وجعلها حقيقة وما ذاك إلا أن اللغة العربية مكنتهم من هذه التصرف وإلا لكان المتكلم بالحقيقة العرفية متكلمًا بغير لغة العرب، وهذا ليس بصحيح، فمن ثم هذا الاستدلال ليس استدلالًا صحيحًا.

قوله: وعورض: بأن الشارع اخترع معاني فلا بد لها من ألفاظ. قلنا: كفى التجوز. وبأن الإيمان في اللغة هو: التصديق، وفي الشرع: فعل الواجبات، لأنه الإسلام، وإلا لم يُقبل من مبتغيه، لقوله تعالى: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} (آل عمران: ٨٥). ولم يجز استثناء المسلم من



المؤمن وقد قال تعالى: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (الذاريات: ٣٥، ٣٦)، والإسلام هو الدين، لقوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} (آل عمران: ١٩)، والدين فعل الواجبات لقوله تعالى: {وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ} (البينة: ٥)، قلنا: الإيمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين، فإنهما: الانقياد والعمل الظاهر، ولهذا قال تعالى: {قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا} (الحجرات: ١٤)، وإنما جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب أن التصديق شرط صحة الإسلام: أورد المؤلف دليلًا آخر: بأن هذه المعاني الجديدة اخترعها الشرع، لم تكن معروفة عند العرب فاقتضى أن يخترع لها أسماء جديدة فيكون الاستعمال الجديد للفظ ليس استعمالًا عربيًا، وأُجيب عن هذا بأنه يكفي أن يكون هناك تجوّز.

إذن الآن بدأنا بسياق أدلة الجمهور بإثبات الحقيقة الشرعية:

الدليل الأول: قالوا: هناك معاني شرعية جديدة فبالتالي ناسب أن يكون لها ألفاظ تدل عليها، فاستعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني يكون حقيقة شرعية، وبعضهم أجاب عن هذا: بأنه يكفي التجوز. قلنا: لا، التجوز يحتاج إلى قرينة ودليل عند كل استعمال، بينما الحقيقة الشرعية عند استعمالها لا تحتاج إلى قرينة. وإن كان بعضهم قال: أنا يكفيني من القرينة أن الشارع هو المستعمل للفظ فحينئذ يكون الخلاف لفظيًا.

الدليل الثاني: قالوا: وجدنا في الشرع استعمال ألفاظ في حقائق جديدة غير الحقائق اللغوية، مثل: لفظة الصلاة، والزكاة، ومثّل لها المؤلف هنا بلفظة: الإيمان، فإن الإيمان في اللغة: فهو التصديق، بينما في الشرع: يصدق الإيمان على الأفعال والأقوال والاعتقادات بأن الإيمان أصبح هو الإسلام، والإسلام يشمل هذه الأمور ولذا قال: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ} (آل عمران: ٨٥)، ويدلك على هذا أنه لو كان الإيمان مجرد التصديق لما صح استثناء الإسلام منه ولذا قال: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٣٥) فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} (الذاريات: ٣٥، ٣٦)، هذا الاستدلال الذي حكاه المؤلف عن الجمهور فيه نظر؛ لأمور:

الأمر الأول: لأنه حصر الإيمان في لغة العرب: بالتصديق، ومفهوم الإيمان في لغة العرب أوسع من التصديق.

الأمر الثاني: أنه جعل التصديق يُراد به التصديق القلبي فقط، والتصديق في لغة العرب أوسع من التصديق القلبي، ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (والفرج يصدق ذلك أو يكذبه)، يصدقه تصديق قلبي؟ أو بالفعل؟ بالفعل، فهذا البناء الذي أُتي به بناء فيه نظر، ولعل هذه المسألة هي أحد أسباب وجود الخلاف هنا؛ لأن الأشاعرة مرجئة ويرون إخراج الأعمال عن مسمى الإيمان، ومن هنا انطلقوا فقالوا: بعدم وجود حقيقة شرعية، والأصل تفسير الألفاظ في القرآن والسنة باللغة العربية، واللغة العربية تدل على أن مسمى الإيمان يُراد به التصديق القلبي، فحينئذ ننقد هذا الأساس كله، فنقول: الإيمان لا يقتصر على مجرد مفهوم الإيمان بمفهوم التصديق وأن التصديق لا يقتصر على ما في القلب، بل قد يشمل الأفعال وكذلك نقول: بأن هناك حقيقة شرعية يأتي الشرع بتقريرها، ولذا قال المؤلف: قلنا: الإيمان في الشرع تصديق خاص وهو غير الإسلام والدين فإن الإسلام والدين الانقياد والعمل الظاهر، وأما الإيمان فإنه في الباطن، ولذا قال تعالى: {قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا} (الحجرات: ١٤)؛ لأنهم لم تؤمن قلوبهم ولكنهم انقادوا في الظاهر، هكذا قال المؤلف.

والصواب في مثل هذا: أن الإسلام رتبة أولى، والإيمان رتبة أعلى، وعند المقارنة بين لفظ الإسلام والإيمان نجعل لكل منهما معنى خاص، فيكون الإيمان أخص من الإسلام، وقوله: التصديق شرط صحة الإسلام. نقول: لا، التصديق جزء من الإسلام، كما أنه ركن من أركان الإيمان.

قوله: فروع: الأول: النقل خلاف الأصل، إذ الأصل بقاء الأول، ولأنه يتوقف على الأول ونسخه ووضع ثان، فيكون مرجوحًا: قال المؤلف: النقل خلاف الأصل، الأصل استعمال اللفظ فيما وُضع له، ونقل اللفظ من معناه الذي وُضع له إلى معنى آخر هذا خلاف الأصل، وبالتالي من ادعى وجود النقل طالبناه بالدليل والبينة؛ لأنه خلاف الأصل؛ لأن الأصل بقاء دلالة اللفظ على معناه الأول، ولأن إثبات النقل والمجاز يتوقف على إثبات الوضع الأول، وعلى نسخ الأول، وعلى وجود الوضع الثاني،



وبالتالي يتوقف على أشياء كثيرة فيكون مرجوحًا بخلاف الأصل الذي هو استعمال اللفظ في الحقيقة فلا يحتاج إلى هذه الأمور.

قوله: الثاني: الأسماء الشرعية موجودة: المتواطئة كالحج، والمشتركة كالصلاة الصادقة على ذات الأركان، وصلاة المصلوب والجنازة، والمعتزلة سموا أسماء الذوات دينية كالمؤمن والفاسق، والحروف لم توجد، والفعل يوجد بالتبع: إذن عندنا حقيقة شرعية، والعلماء لا يفرقون بين الأسماء الشرعية وبين الأسماء الدينية كله سواء الحقيقة الشرعية هي الحقيقة الدينية، والأسماء الشرعية هي الأسماء الدينية، والمعتزلة قالوا: لا، نُفرق. كيف؟ قالوا: الأسماء الشرعية هذا في الأفعال، والأسماء الدينية في الفاعلين. قال: الثاني: الأسماء الشرعية موجودة وهي تنقسم إلى: متواطئة كالحج، وقد اتفقوا على وجودها، وأسماء مشتركة وقد وقع فيها الاختلاف، والصواب: أنها موجودة، ومثّل لها بلفظة: الصلاة، فإنها تصدق على الصلاة المعروفة بأركانها وشروطها، وتصدق أيضًا على صلاة المصلوب، وصلاة المسافر، فإنه يومئ إيماء وتسمى صلاة، وتصدق على صلاة الجنازة مع أنه لا ركوع فيها ولا سجود، فهنا اسم شرعي ووقع الاشتراك فيه.

وقد يكون متواطئًا بأن تتفق على أصل المعنى وإن اختلفت في تمامه، الفرق بين الحج فلان والحج فلان، لكنها في أصل المعنى واحدة، والمعتزلة يقولون: الحقائق الشرعية إن أُطلقت على الأفعال فهي أسماء شرعية، وإن أُطلقت على الذوات فهي أسماء دينية، مثال الأسماء الشرعية: الصلاة، ومثال الأسماء الدينية: لفظة المؤمن، والفاسق، وهناك من نقل عن المعتزلة بأنهم سموا الأسماء الشرعية في الفروع والأسماء الدينية في الأصول، قال المؤلف: والحروف لم توجد. يعني لا يوجد حروف شرعية، وإنما هناك أفعال شرعية وأسماء شرعية، قال: والفعل يوجد بالتبع. يعني أنها تتبع المصادر.

قوله: الثالث: صيغ العقود كبعت إنشاءٌ، إذ لو كانت أخبارًا وكانت ماضيًا أو حالًا لم تقبل التعليق وإلا لم يقع. وأيضًا: إن كذبَتْ لم تُعتبر، وإن صدقت فصِدْقُها، إما بها فيدور، أو بغيرها وهو باطل إجماعًا، وأيضًا لو قال للرجعية: طلَّقْتكِ، لم يقع كما لو نوى الإخبار: قال المؤلف: الثالث، يعني

الفرع الثالث: صيغ العقود كبعت إنشاء، بعت فعل ماضي، هو الآن يبيع يقول: بعتك هذه السيارة. أصل الفعل بعتك سبق بينما هو الآن يريد إنشاء العقد، فصيغ العقود كبعت إنشاء للعقد وليس إخبارًا لعقد ماض، إذ لو كانت صيغ العقود إخبارًا عن أمور ماضية فإنه لا تقبل التعليق ووضع الشروط عليها، لكن يجوز وضع الشروط عليها، ولو قلنا: بأن ألفاظ العقود أخبار عن أمور ماضية لكان الكلام كذبًا، لأنه ما بعد لم يجيء التعاقد قبل هذه اللفظ؛ لأنها وإذا كانت كاذبة فحينئذ لا قيمة لها في الشرع، لو قلنا: بأن صيغ العقود أخبار لكانت كاذبة والكاذب لا قيمة له بالشرع، ولو صدقت كان يحتاج إلى عقد قبلها، فإن جعلتها هي العقد هذا دور، أن تُخبر عن الشيء بذاته، ولذلك لو قال لزوجته الرجعية: طلقتكِ. فإنه حينئذ لا يكون طلاقًا جديدًا، وإنما يكون إخبارًا بالطلاق الماضي؛ لأنه لو قال: طلقتكِ. وقلنا: إن هذا اللفظ إخبار عن الماضي لكان لا يقع طلاق أبدًا، لماذا؟ لأنه يقول: أنا سبق طلقتكِ في الماضي. وهو لم يطلقها في الماضي فلا يقع به الطلاق؛ لأنه يكون خبرًا كاذبًا، وبإجماع أهل العلم: أنه إذا قال لزوجته: طلقتكِ. فإنها تطلق.

ننتقل إلى مسألة أخرى وهي مواقع المجاز.

قوله: الثانية: المجاز إما في المفرد مثل: الأسد للشجاع، أو في المركب مثل:

أشابَ الصغير وأفنى الكبير ... كرُّ الغداةِ ومر العشى

أو فيهما نحو: أحياني اكتحالي بطلعتك. ومنعه أبو داود في القرآن والحديث. لنا: قوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ} (الكهف: ٧٧). قال: فيه إلباس. قلنا: لا إلباس مع القرينة. قال: لا يقال لله تعالى: إنه متجوز. قلنا: لعدم الإذن، أو لإيهامه الاتساع فيما لا ينبغي: قد يكون المجاز في الكلمة المفردة مثل: كلمة الأسد، إذا استُخدمت في الرجل الشجاع، وقد تكون في المركب في الجملة، ومن أمثلته: قولهم:

أشابَ الصغير وأفنى الكبير ... كرُّ الغداةِ ومر العشى



فإن استعمال هذه الألفاظ استعمال حقيقي كل لفظ لوحده، وإنما المجاز بالتركيب؛ لأنه ليس الذي أشاب الصغير هو مرور الأيام، الله عز وجل هو الذي قضى عليه بوجود الشيب.

ومن أمثلته: ما إذا قلت: رؤيتك تحيي قلبي. فإن استعمال الحياة وحدها استعمال حقيقي، والرؤية وحدها استعمال حقيقي لكن المجاز في التركيب، فإن الذي أحيا القلب ليست هي الرؤيا، الرؤيا أوجدت السرور، ومثلها قولهم: أحياني اكتحالي بطلعتك. هل طلعته جعلت الكحل في عينه؟ هنا استعمال مجازي، وفي ذات اللفظ المجرد كل لفظ يُستعمل في حقيقته لكن المجاز في التركيب.

س١: هل هناك مجاز في لغة العرب أو لا يوجد؟.

جـــ: الجماهير قالوا: نعم، يوجد مجاز في لغة العرب. وقال بعض أهل اللغة: لا يوجد مجاز؛ كأبي علي الفارسي ومن ماثله.

ومنشأ الخلاف أن من أثبت المجاز نظر إلى اللفظ المجرد، فقال: كلمة الأسد يُراد بها الحيوان في لغة العرب فإذا استُعملت في الرجل الشجاع يكون مجازًا. ومن نفى المجاز قال: أنا أنظر إلى الجملة كاملة فلما قال: رأيت أسدًا يخطب. هذا حقيقة في الرجل الشجاع؛ لأن الحيوان المفترس لا يخطب، فيكون هذا استعمالًا لغويًا وليس من باب المجاز، استعمال حقيقي.

س: ما الذي يترتب على هذا؟.

جـــ: يترتب عليه أن من قال: الحقيقة تُعتبر بالجملة. جعل سياق الكلام واحدًا لا يحتاج تفسيره بالمعنى الآخرة إلى قرينة. مثال ذلك: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} (الأعراف: ٥٤) (يونس: ٣) (الرعد: ٢) (الفرقان: ٥٩) (السجدة: ٤) (الحديد: ٤)، الاستواء في لغة العرب: العلو والارتفاع، طائفة قالوا: {اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} تبقى على أصل دلالتها وهو العلو والارتفاع؛ لأن العرب لا تستعمل {اسْتَوَى} مع {عَلَى} إلا في هذا المعنى. وآخرون قالوا: {اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ}، ننظر إلى لفظة: {اسْتَوَى}، فهي تدل على معاني لا تليق بالله جل وعلا وبالتالي نحتاج إلى صرف اللفظ عن حقيقته اللغوية.

إذن من أثبت المجاز قال: بأنه ينظر إلى اللفظ المجرد، وأنه عند استعمال اللفظ المجرد في غير ما وُضع له يكون مجازًا. والآخرون الذين نفوا المجاز قالوا: بأننا ننظر إلى الجملة كاملة؛ لأن العرب لا تتكلم إلا بالجمل تامة ولذلك تقول: قال بعد الظهر. يعني نام، وتقول: قال الحق. بمعنى تكلم به ونطق، ما الذي جعلك تُفسر بهذين التفسيرين المختلفين؟ هو الجملة كاملة، فإن لفظة (قال) في هذا السياق لا يُراد بها المعنى الآخر وبالتالي لا أحتاج إلى دليل، لكن تلاحظون أن عادة العرب في كلامها أنها تنظر إلى الجملة كاملة لا تنظر إلى اللفظ المفرد.

س٢: هل في القرآن مجاز أو لا؟.

جـ: قال طائفة: لا يوجد مجاز في القرآن؛ لأن المجاز يجوز نفيه ولا يجوز نفي شيء من القرآن، وأيضًا: لأننا لو قلنا: في القرآن مجاز للزم أن نقول: بأن الله متجوّز، وهذا لا يجوز لعدم وروده في الشرع. ومن أثبت وجود المجاز في القرآن قال: عندي نماذج كثيرة في القرآن فيها مجاز، ومثّل لها بقوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ} (الكهف: ٧٧)، والجدار ليس من أهل الإرادة. وأُجيب عن هذا بأن العرب تستعمل مثل هذا الأسلوب وتريد به بدء الشيء.

قوله: الثالثة: شرط المجاز العلاقة المعتبر نوعها. نحو السببية القابلية مثل: سال الوادي، والصورية كتسمية اليد قدرة، والفاعلية مثل: نزل السحاب، والغائية كتسمية العنب خمرًا. والمسببية كتسمية المرض المهلك بالموت، والأُوْلَى أولى لدلالتها على التعيين، وأولاها الغائية لأنها علة في الذهن، ومعلولة في الخارج، والمشابهة كالأسد للشجاع، والمنقوش ويسمى الاستعارة، والمضادة، مثل: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} (الشورى: ٤٠)، والكلية كالقرآن لبعضه، والجزئية كالأسود للزنجي، والأول أقوى للاستلزام، والاستعداد كالمسكر على الخمر في الدَّنِّ، وتسمية الشيء باعتبار ما كان عليه كالعبد، والمجاورة كالراوية للقربة، والزيادة والنقصان مثل: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى: ١١)، {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، والتعلق كالخلق للمخلوق: المسألة الثالثة: المجاز لا يُشترط فيه شرطان:



الشرط الأول: أن يكون هناك علاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وإذا لم تكن هناك علاقة فلا يصح التجوّز، مثال ذلك: لو جاءنا شخص وقال: وجه فلان مثل القمر. يعني أنه مضيء أبيض أليس كذلك؟ نعم، لوجود معنى مشترك وهو البياض أو النور، لكن لو جاءنا وقال: ركبت الخيارة وسافرت بها. نقول: ما علاقة الخيارة بالمركوب؟! لا يوجد علاقة وبالتالي لا يصح.

والعلاقة قد تختلف فمرة تكون العلاقة السببية القابلية بحيث أن يكون اللفظ الأول قابل لما تُجوّز به عنه، ومثاله: سال الوادي، الوادي هو الذي سال؟ أم سال الماء في الوادي؟ سال الماء في الوادي، لكن لما كان الوادي سبب يقبل جريان السيل فيه قيل: سال الوادي.

وقد تكون العلاقة بين الحقيقة والمجاز في الصورة ومنه الألوان، لو قال: سافرت على البرتقالة. يعني السيارة ذات اللون البرتقالي، هل هذا يصح أم لا؟ يصح، ومثّل المؤلف هنا بتسمية اليد قدرة، وهذه الكلمة خطأ من جهتين:

الجهة الأولى: أنه ينبغي أن يعكس فيقول: كتسمية القدرة يدًا.

الجهة الثانية: أن هذه تتماشى مع مذهب نفاة الصفات، الآن مفتاح الدراجة معروف عندكم؟ يسمى يد، وبعض اليد التي تُحرك بها المكينة تسمى يد، لماذا؟ لشبهها في الصورة باليد، فهذا مثال صحيح، تسمية الذراع للآلات التي تُحرك به ذراعًا أو يدًا، لماذا سميناها بهذا الاسم؟ لوجود الشبه الصوري.

وقد تكون العلاقة سببية فاعلية وهو عكس الأول، ومثاله تقول: نزل السحاب. لأن السحاب هو أصل المطر وبالتالي قيل له ذلك.

وكذلك قد تكون العلاقة السببية الغائية يعني باعتبار ما سيكون، ومنه قوله عز وجل: {فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ} (الصافات: ١٠١)، أي سيكون حليمًا، ومنه قوله عز وجل: {أَعْصِرُ خَمْرًا} (يوسف: ٣٦)، هو يعصر العنب لكن باعتبار أن العنب سيكون خمرًا قال هذا اللفظ.

وقد تكون العلاقة المسببية، فإن المرض المهلك يسمى موتًا، يقال: فلان فيه الموت. لم يمت بعد، لكن فيه المرض الشديد الذي يكون سببًا للموت.

قال: والأولى أولى. يعني العلاقة السببية أولى لدلالتها على التعيين، وأولاها يعني سبق أن قلنا: إن العلاقة السببية على عدة أنواع: سببية قابلية، وسببية صورية، وسببية فاعلية، وسببية غائية، يقول: أولاها بالتجوّز السببية الغائية؛ لأنها علة في الذهن، يأتي بخشب ويقول: أنا أقطع الكرسي. هذا ليس كرسيًا لكنه سيكون كرسيًا، فهذه الأخشاب غاية له، فالكرسي علة موجودة في الذهن لكنها في الخارج أثر ومعلول، هذا كله نوع من أنواع العلاقات وهي السببية.

وهناك علاقة المشابهة سواء في الصفة أو في الصورة، ومن أمثلته: استعمال لفظة: الأسد في الرجل الشجاع؛ لوجود التشابه بينهما في الشجاعة، ومثله أيضًا المنقوش، ترى الصورة وتقول: هذا فلان. نقول له: يا أخي هذه ورقة. ويقول لك فلان: هذه صورة فلان. لكن من باب المجاز يصح هذا؛ لوجود المشابهة، ومثله الرسم، تقول: هذا فلان. وهذا ليس فلان لكنه رسم مشابه لفلان، ويسمى هذا استعارة؛ لأنه مبني على التشبيه.

ومن أنواع العلاقة: المضادة، فإن ضد الشيء قد يطلق على الشيء اسم باسم ضده، ومثّل له المؤلف بقوله: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} (الشورى: ٤٠)، يقول: المجازاة هذه ليست سيئة، الفعل الأول سيئة لكن مجازاته هذه حسنة جائز فإطلاق اسم السيئة عليه من باب مضادة للشيء هو حسنة لكننا أطلقنا عليه اسم مضادة. وهذا خطأ، لماذا؟ لماذا سميت السيئة سيئة؟ لأنها تسوء لا لأنها خطيئة، وجزاء المسيء يسوؤه أم يسره؟ يسؤوه، ولذلك قيل: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ} الذي أساء به إلى غيره {سَيِّئَةٌ} تسيئوه هو وتسيء إليه بشرط أن تكون مثلها.

قال: ومن أنواع العلاقة الكلية ومنه {يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ} (البقرة: ١٩)، يقول: ما جعلوا الأصبع كله، وإنما جعلوا بعض الأصبع.

والجزئية: بأن تطلق على شيء اسم من أحد صفاته، تقول: الطويل. هذا أحد صفاته مثلًا العمود طويل، إحدى صفات العمود أنه طويل.



قال: والأول أقوى للاستلزام. نحن قلنا: عندنا كلية وجزئية، أيهما أقوى بحيث إذا تعارض احتمال جزئية واحتمال كلية يُقدم؟ قال: الكلية أقوى؛ لأنه يلزم من ذكر الكل أن يصدق على كل فرد من أفراده، ولا يلزم من الحكم على الجزء أن يكون الحكم صادقًا على الكل.

ومن أنواع العلاقة: الاستعداد، بأن يكون المحل مستعدًا للوصف الآخر، ومن أمثلته: إطلاق اسم المسكر على الخمر في الدّن، ما دام في الشراب في الكأس لم أسكر بعد، فكيف تسميه مسكر وهو لم يسكر بعد؟ نقول: لأن من شأنه أن يُسكر، يقال: فلان يكتب. يعني من شأنه أن يكتب وإن يكن كاتبًا الآن يعني أنه مستعد للكتابة، فالسببية الغائية هناك نتج الوصف الثاني عن الأول، وأما هنا فالمحل مستعد لوصف جديد لكنه ليس سببًا فيه، لا يمتنع أن تكون العلاقة متداخلة ويوجد فيها أمران في بعض صورها، عندنا صورة فيها استعمال مجازي يكون لها أكثر من علاقة، تكون هناك أربعة أمور كلها جعلتك تصف هذا المحل باسم آخر، تقول: أبواب السماء. أين باب السماء؟ لا يوجد، لكن هناك استعمال مجازي، ما العلاقة؟ هناك دخول وخروج منه، وهناك تطلع لما فيه، وقد يكون هناك علاقات أخرى.

كذلك من أنواع العلاقة: المجاورة، لذلك قد يطلق على الشيء اسم لمجاوره، مثّل له: بالراوية، فإن الراوية البعير الذي يحمل الماء، ثم استُعملت في القِربة، فهنا استُعملت للمجاورة، مثل: ظعينة إطلاقها على المرأة وهي في الأصل الناقة ولكن لما كانت المرأة تجاورها سميت بهذا الاسم.

من أنواع العلاقة: الزيادة والنقصان، {وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ} (البقرة: ٩٣)، المراد: حب العجل، ومثله: في الزيادة: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} (الشورى: ١١)، بعض أهل العلم قال: هذا مجاز؛ لأن المراد ليس مثله شيء وزيد الكاف من أجل زيادة المعنى في عدم المماثلة.

أيضًا: هناك علاقة جديدة وهي: أي نوع من أنواع العلاقة من بعيد أو من قريب يجيز لك التجوّز، مثّل له بلفظة: الخلق، فإنها في الأساس تطلق ويراد بها المصدر الذي هو الفعل، وقد تطلق على المفعول الذي هو المخلوق، مثاله: كتابة، في الأصل أن المراد بها الفعل لكنها مرة تطلق ويراد بها المكتوب.

تنبيه:

أنبه هنا إلى شيء وهو أنه عند الاستعمالات المجازية قد يغاب عن الذهن أحدهما حقيقة أو مجاز ويستعملها المتكلم فيما غاب عن ذهن السامع فيقع في الإشكال، مثال هذا: تعرفون أن بعض الناس قال: بأن شيخ الإسلام ابن تيمية قد قال مقالة عظيمة شنيعة هي: قِدم الخلق، هل الخلق قديم؟ الجواب: لا، هل تريد الفعل أم المفعول؟ شيخ الإسلام يريد الفعل، فإن اتصاف الله بصفة الخلق قديم فهو خالق قبل أن يوجد المخلوقات، فجاء بعض الناس وقال: بأنه يقول: بالقِدم النوعي للمخلوقات. لا، لم يقل الشيخ هذا، أو قال: بقِدم جنس المخلوقات. لم يقل الشيخ هذا، هو يقول: قِدم الفعل، الصفة وليس قِدم المفعول، ففرق بين المسألتين.

قوله: الرابعة: المجاز بالذات لا يكون في الحرف لعدم الإفادة، والفعل المشتق، لأنهما يتبعان الأصول، والعلم لأنه لم يُنَقل لعلاقة. الخامسة: المجاز خلاف الأصل لاحتياجه إلى الوضع الأول والمناسبة والنقل، ولإخلاله بالفهم، فإن غلب كالطلاق تساويا، والأولى: الحقيقة عند أبي حنيفة، والمجاز عند أبي يوسف -رحمهما الله تعالى-: المسألة الرابعة: يقول: بأن المجاز ينقسم إلى قسمين:

الأول: مجاز بالذات، ويسميه بعضهم مجاز أصلي، وهذا يكون في أسماء الأجناس، مثل: استعمال أسد في الرجل الشجاع.

الثاني: مجاز تبعي، وهذا قد يدخل في الحروف والأفعال، وتقدم معنا: أن الحروف لا يكون فيها مجازًا يعني بذاتها.

إذن الأصل في الاستعارة والمجاز أن تكون في الأسماء، ولكنها في مرات تكون الاستعارة في الحروف وفي الأفعال على جهة التبعية.

قال: المجاز بالذات هو المجاز الأصلي لا يكون في الحرف؛ لأن الحرف لا يُتكلم به وحده لعدم الإفادة، وهكذا في الفعل والمشتق؛ لأنهما يتبعان الأصول، وهكذا لا يكون المجاز بالذات في العَلَم؛ لأنه لم يُنقل لعلاقة، شخص سمى مثلًا ابنه باسم أحمد على اسم أحد أقربائه ولكن لا يوجد علاقة بينهما حتى سماه بهذا الاسم، أو ليس هناك صفة مشتركة بينهما، ومرات يأتي الشخص ويسمي ابنه باسم لأنه يعجبه



هذا الاسم، هل معنى هذا أن هناك علاقة مشتركة بينهما؟ لا يلزم، وبالتالي فالعَلَم لا يلزم أن يكون مجازًا بالذات وليس استعارة، الأصل هو الحقيقة، ومن ادعى أن اللفظ مجاز فعليه أن يُحضر دلائل بأن يوضح لنا ما هو الوضع الأول، ويوضح لنا العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي ويأتي لنا بالدليل، القرينة التي دلت على عدم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي واستعماله في المجاز.

س: لماذا طلبنا هذه الأمور؟.

جـــ: لأننا لو لم نقل بذلك لأدى ذلك إلى أن لا يفهم الناس بعضهم بعضًا، كلما تكلمت بكلمة يحتمل أنها حقيقة ويحتمل أنها مجاز، فنقول: الأصل هو الحقيقة ولا ننتقل عن الأصل الذي هو الحقيقة إلى المجاز إلا لوجود هذه الأمور من أجل أن نُحقق المعنى الذي من أجله وُضعت اللغة وهو التخاطب والتفاهم.

قال: فإن غلب. يعني إذا غلب المجاز وأصبح هو الأكثر كلفظة: الطلاق، الطلاق في أصل اللغة في الحقيقة المراد به: فك الرباط، ولكن الآن استعملناه في الفُرقة الزوجية، وغلب استعماله في الفرقة الزوجية التي هي المعنى المجازي فحينئذ ما هو الراجح؟ للعلماء ثلاثة أقوال:

القول الأول: تتساوى الحقيقة مع المجاز الغالب.

القول الثاني: ترجيح الحقيقة على كل حال، كما هو مذهب أبي حنيفة.

القول الثالث: ترجيح المجاز.

قوله: السادسة: يُعْدَلُ إلى المجاز لثقل لفظ الحقيقة كالخنفقيق، أو لحقارة معناه كقضاء الحاجة، أو لبلاغة لفظ المجاز، أو لعظمة في معناه كالمجلس، أو لزيارة بيان كالأسد: المسألة السادسة: يقول: نُعرض عن المعنى الحقيقي ولا نفسر اللفظ به ونفسره بالمعنى المجازي لأمور: منها ما يعود إلى لفظ المجاز كثقل اللفظ، مثاله: الخنفقيق، والمراد به الداهية، فنحن استعملنا لفظ المجاز هنا؛ لأن لفظ الحقيقة فيه ثقل، الخنفقيق ثقيل، فنستعمل اللفظ الأخف منه وهو داهية، وقد نترك الحقيقة إلى المجاز لحقارة معنى المجاز وهو سآمة النفوس منه، ومن أمثلة ذلك: الخارج النجس، بُراز، نتركه ونطلق عليه الغائط، الغائط في الأصل

الموطن المنخفض، فتركنا اللفظ الأول من أجل سآمة النفوس من استعماله، ولذلك قال: حين يقولون: المجاري. في الأساس كانت تسمى بيارات، سئمت النفوس منه فأصبحوا يسمونه مجاري، من الجري كأن الماء يمشي، أصبح عند الناس هذه الكلمة تسأم النفوس منها فهناك الآن نداءات بتسمية المجاري بالصرف الصحي، الحمام كان في الأساس محل قضاء حاجة، ويقولون: المحل الذي يبال فيه، المبولة. فأصبحت النفوس تسأم من هذا فيسمونه حمام من الاستحمام واستعمال المياه، ثم أصبحت النفوس تسأم من هذا وأصبح يسمونه بدورة مياه، ويمكن في المستقبل تسأم النفوس منه أيضًا وينتقلون إلى معنى آخر.

وقد يكون لفظ المجاز أبلغ من لفظ الحقيقة فيُستعمل المجاز، وقد يكون هناك عظمة في المعنى كما تقول: كالمجلس. يعني بدل ما يطلق على الشخص اسمه المجرد يستعملون ويقولون: السلام على المجلس العالي. والمراد به فلان وفلان وفلان لكن هذا تعظيم ورفع لمكانتهم، قال: وقد يكون العدول إلى المعنى المجازي من أجل زيادة بيان المعنى كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع؛ لبيان أن الشجاعة وصلت حد كبير.

قوله: السابعة: اللفظ قد لا يكون حقيقة ولا مجازًا، كما في الوضع الأول والأعلام، وقد يكون حقيقة، ومجازًا باصطلاحين كالدابة: يقول المؤلف: بأن اللفظ قبل أن يُستعمل لا يكون حقيقة ولا مجازًا، لم يُستعمل بعد؛ لأن اللفظ المهمل ليس حقيقة ولا مجازًا، ثم إذا استُعمل كان الاستعمال الأول هو الحقيقة، ولذلك قال: كما في الوضع الأول. الوضع الأول لا، أول ما وُضع وُضع لمعنى، فيكون استعمالًا حقيقيًا لكن كالأعلام، كونك تقول: فلان كريم. هذا اسم علم ما يقال له حقيقة ولا مجاز، ومثله الأعلام التي ليس لها معنى في ذاتها: إبراهيم، وقد يكون اللفظ مرة يُستعمل على سبيل الحقيقة ومرة يُستعمل على سبيل المجاز: كالدابة.

قوله: الثامنة: علامة الحقيقة سبق الفهم والعرى عن القرينة. وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، والإعمال في المنسي كالدابة للحمار: آخر مسألة في الحقيقة والمجاز: ما هي الفروقات بين الحقيقة والمجاز، هناك عدد من الفروقات:



الفرق الأول: سَبْق الفهم بحيث إذا جاءنا اللفظ مجردًا فإنه يسبق إلى الأذهان المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي، إذا قلت: أسد. يتبادر إلى ذهنك الحيوان المفترس.

الفرق الثاني: الحقيقة لا تحتاج إلى قرينة، بينما المجاز يحتاج إلى قرينة، تقول: رأيت أسدًا. لا تحتاج إلى قرينة، ولما أطلقته على الرجل الشجاع تحتاج إلى قرينة فتقول: رأيت أسدًا يخطب.

الفرق الثالث: قال: علامة المجاز الإطلاق على المستحيل. يعني هناك معاني مستحيلة حقيقتها مستحيلة لكن معناه المجازي سائغ ومثّل له: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)،

الفرق الرابع: من علامات المجاز الإعمال في الموضع الذي صار منسيًا، لو أوصى بدابة فإنه حينئذ نقول: الحقيقة نُسيت فبالتالي نُعمل المجاز، إذن من علامة المجاز أن يكون حقيقة اللفظ قد نُسيت فيدل هذا على أن اللفظ يراد به المجاز.

هناك علامات أخرى مثلًا يقولون: الحقيقة يُشتق منها، والمجاز لا يُشتق منه.

مبحث الحقيقة والمجاز لو جانبان ونظران من جهة كونه لغة فإنه مبحث بلاغي يتعلق بأهل البلاغة، ومن جهة كونه أداة لفهم الألفاظ التي تُبنى عليها الأحكام هو مبحث أصولي، وكل من أهل الفنين يبحث ما يتعلق به.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٧٨:٣٤؟.

جـــ: هناك استعمال حقيقي لغوي، واستعمال شرعي، هو في الأصل مجاز، لكنه لما غلب لم يحتج إلى قرينة فسميناه حقيقة، ولذلك من قال بإثبات الحقيقة الشرعية يقول: إذا أطلقت في لسان الشرع لا تحتاج إلى دليل أو قرينة. ومن نفاها قال: ما أطلقه على هذا المعنى إلا عند وجود القرينة، هناك ملحظ آخر: هو أن الباقلاني ومن ماثله هم في الحقيقة عند الألفاظ كلها يقولون: يحتاج اللفظ في إطلاقه على معناه إلى قرينة ودليل؛ لأن الكلام عندهم هو المعاني النفسية فلا يصدق على الألفاظ إلا بدلائل، ولا يدل اللفظ على ما يطلق عليه إلا بوجود القرينة، فهو في الحقيقة سائر على منهجه وطريقته ما عندك تضارب، أصل المنهج الذي سار عليه نحن نخالفه فيه.

س٢: [...] ١٠:٨٠؟.

جـ: إذا قال: رأيت أسدًا يخطب. النافون للمجاز والمثبتون له يتفقون على أنه رجل شجاع، لكن الأولون قالوا: هنا استُعمل اللفظ في غير ما وُضع له. والآخرون قالوا: استُعمل اللفظ فيما وُضع له؛ لأن اللفظ بقرينته جملة واحدة لا يحسن أن تنظر إلى اللفظ إلا إذا نظرت إلى ما يقارنه، والخلاف ليس لفظيًا، لماذا؟ من أثبت المجاز قال: نحتاج في كل استعمال معنوي لهذه الألفاظ إلى قرينة أو دليل. والآخرون قالوا: لا نحتاج إلى قرينة، مثاله: في لفظة: استوى، مرة تكون استوى فلان وفلان بمعنى تماثلا، وتقول: استوى على السفينة. بمعنى علا عليها وارتفع، وتقول: استوى إلى البيت. بمعنى قصده، وتقول: استوى التفاح. بمعنى نضج، فعلى الأول يقولون: نحتاج إلى قرينة. هناك وضع أولي لاستوى، والبقية نحتاج فيها إلى قرائن. والآخرون يقولون: كل واحد من هذه الاستعمالات استعمال حقيقي لا يحتاج إلى قرينة ما دام وُجد بهذا السياق، العرب تتكلم بالكلمة المفردة أو تتكلم بالجمل؟ تتكلم بالجمل، ولذلك يترجح قول من يقول: ننظر إلى الجملة. ولأن اللفظ يختلف معناه باختلاف موطنه في الجملة مثل: (قال)، ولأن اللفظ يتغير مدلوله بتغير ما يقترن به، تقول: عشرة إلا ثلاثة. يعني سبعة، ليس معناها أنها عشرة ثم أَخذت منها ثلاثة.

الشريط التاسع: تعارض ما يخل بالفهم، وتفسير الحروف، واستعمال الألفاظ.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فأسأل الله جل وعلا أن يرزقنا وإياكم خيري الدنيا والآخرة، وهذا هو القاء التاسع مع المقدمة، نأخذ فيه عددًا من الفصول أولها: فصل يتعلق بتعارض ما يخل بالفهم، وتفسير الحروف، وبعض دلالات المنطوق، ولعلنا نترك مبحث الأوامر والنواهي للقاء آخر.

*** المتن ***

الفصل السابع: في تعارض ما يخل بالفهم

وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص، وذلك على عشرة أوجه:

الأول: النقل أولى من الاشتراك؛ لإفراده في الحالتين كالزكاة.

الثاني: المجاز خير منه لكثرته وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح.

الثالث: الإضمار خير منه؛ لأن احتياجه إلى القرينة في صورة، واحتياج الاشتراك إليها في صورتين، مثل: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢).

الرابع: التخصيص خير؛ لأنه خير من المجاز كما سيأتي مثل: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} (النساء: ٢٢)، فإنه مشترك، أو مختص بالعقد، وخُصَّ عنه الفاسد.

الخامس: المجاز خير من النقل؛ لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة.

السادس: الإضمار خير منه؛ لأنه مثل المجاز، كقوله تعالى: {وَحَرَّمَ الرِّبَا} (البقرة: ٢٧٥)، فإن الأخذ مضمر، والربا نُقِلَ إلى العقد.

السابع: التخصيص أولى لما تقدم مثل: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (البقرة: ٢٧٥)، فإنه المبادلة مطلقًا، وخُصَّ عنه الفاسد، أو نُقِلَ إلى المستجمع لشرائط الصحة.

الثامن: الإضمار مثل المجاز، لاستوائهما في القرينة، مثل: هذا ابني.

التاسع: التخصيص خير من المجاز، لأن الباقي متعين، والمجاز ربما لا يتعين، مثل: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} (الأنعام: ١٢١)، فإن المراد التلفظ، وخص النسيان، أو الذبح.

العاشر: التخصيص خير من الإضمار لما مَرَّ مثل: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (البقرة: ١٧٩).

تنبيه:

الاشتراك خير من النسخ؛ لأنه لا يبطل، والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى، وهو خير منه بين معنيين.

الفصل الثامن

في تفسير حروف يحتاج إليها وفيه مسائل:

الأولى: الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة، ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب، مثل: تقاتل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله. ولأنها كالجمع والتثنية، وهما لا يوجبان الترتيب، قيل: أنكر عليه الصلاة والسلام: (ومن عصاهما) –ملقنًا– (ومن عصى الله تعالى ورسوله).

قلنا: ذلك لأن الأفراد بالذكر أشد تعظيمًا، قيل: لو قال لغير الممسوسة: أنت طالق وطالق، طلقت واحدة، بخلاف ما لو قال: أنت طالق طلقتين. قلنا: الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ، وقوله طلقتين: تفسير لطالق.

الثانية: الفاء للتعقيب إجماعًا، ولهذا رُبط بها الجزاء إذا لم يكن فعلًا، وقوله: {لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ} (طه: ٦١)، مجاز.

الثالثة: (في) للظرفية، ولو تقديرًا مثل: {وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} (طه: ٧١)، ولم يثبت مجيئُها للسببية.

الرابعة: (من) لابتداء الغاية، وللتبعيض والتبيين، وهي حقيقة في التبيين دفعًا للاشتراك.

الخامسة: الباء تُعَدِّي اللازم وتجزئ المتعدي، لما يُعْلَم من الفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل. ونُقِل إنكاره عن ابن جني، ورُدَّ بأنه شهادة نفي.

السادسة: (إنما) للحصر، لأن إن للإثبات، وما للنفي فيجب الجمع على ما أمكن، وقد قال الأعشى: وإنما العزة للكاثر.

والفرزدق: وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي.

وعورض بقوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ} (الأنفال: ٢)، قلنا: المراد الكاملون.

الفصل التاسع

في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل:

الأولى: لا يخاطبنا الله بالمهمل؛ لأنه هذيان. احتجت الحشوية بأوائل السور، قلنا: أسماؤها، وبأن الوقف على قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} (آل عمران: ٧)، واجب، وإلا لاختص المعطوف بالحال. قلنا: يجوز حيث لا لَبْسَ، مثل: {وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً} (الأنبياء: ٧٢) وبقوله تعالى: {كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ} (الصافات: ٦٥)، قلنا: مَثَلٌ في الاستقباح.

الثانية: لا يغني خلاف الظاهر من غير بيان؛ لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل. قالت المرجئة: يفيد إحجامًا. قلنا: حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى.

الثالثة الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي، ثم المجازي، أو بمفهومه، وهو: إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلًا أو شرعًا، مثل ارم واعتق عبدك عني، ويسمى اقتضاء، أو مركب موافق، وهو فحوى الخطاب، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبًا، أو مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور، ويسمى دليل الخطاب.

الرابعة: تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره، وإلا لما جاز القياس خلافًا لأبي بكر الدقاق، وبإحدى صفتي الذات مثل: (في سائمة الغنم زكاة)، يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى، خلافًا لأبي حنيفة، وابن سريج، والقاضي، وإمام الحرمين، والغزالي.

لنا: أنه المتبادر من قوله عليه السلام: (مطل الغنى ظلم)، ومن نحو قولهم: الميت اليهودي لا يبصر. وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، وتخصيص الحكم فائدة، وغيرها منتف بالأصل فيتعين، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه، والأصل ينفي علة أخرى، فينتفي بانتفائها. قيل: لو دل لدل إما مطابقة أو التزامًا.

قلنا: دل التزامًا لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي. قيل: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ} (الإسراء: ٣١)، ليس كذلك. قلنا: غير المدَّعَى.

الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ} (الطلاق: ٦)، فإنه ينتفي المشروط بانتفائه، قيل: تسمية إن حرف شرط اصطلاح، قلنا: الأصل عدم النقل. قيل: يلزم ذلك لو لم يكن الشرط بدل. قلنا: حينئذ يكون الشرط أحدهما وهو غير المدَّعَي. قيل: {وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا} (النور: ٣٣)، ليس كذلك. قلنا: لا نُسَلِّم، بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه.

السادسة: التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص.

السابعة: النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا، والمقارن له إما نص آخر، مثل دلالة قوله تعالى: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} (طه: ٩٣)، مع دلالة قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} (الجن: ٢٣)، على أن تارك الأمر يستحق العقاب، ودلالة قوله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} (الأحقاف: ١٥)، مع قوله تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ} (البقرة: ٢٣٣)، على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، أو إجماعًا كالدال على أن الخالة بمثابة الخال في إرثها، إن دل نص عليه.

*** الشرح ***

قوله: الفصل السابع: في تعارض ما يخل بالفهم: هناك أمور تعرض على اللفظ وتمنع من الاستدلال به على معناه الأصلي، فهناك أصل معناه أصلي، وهناك عوارض تمنعه من الاستدلال به على المعنى الأصلي، من أمثلة ذلك: النسخ، فالأصل في الأدلة أنها محكمة غير منسوخة، لكن قد يرد عليها نسخ فيمنعنا من الاستدلال، الأصل أن نعمل بظاهر اللفظ ولا نعمل بغيره إلا إذا كان هناك دليل يدل على التأويل كما تقدم، هذا هو الأصل، هذه العوارض التي تعرض على اللفظ يسمونها ما يخل بالفهم يعني فهم اللفظ على معناه الأصلي.

س: هل الأصل هو وجود هذه العوارض أو الأصل العدم وعدمها؟.

جـــ: الأصل عدم هذه العوارض، لماذا؟ لأن اللغة وُضعت من أجل التفاهم والتخاطب، ومن ثم فالأصل أن تكون الألفاظ دالة على معانيها وأن العوارض لا نثبتها ولا نقول بوجودها إلا بناء على دليل، كما أننا في الموانع لا نثبت وجود المانع بمجرد وروده على النفس، بل لا بد من دليل، مثال ذلك: لو جاءنا إنسان يريد أن يصلي، فقال: لا يمكن أن يكون ثوبي قد وقع عليه نجاسة. ماذا تقول له؟ الأصل في الثياب الطهارة، ما ننتقل عن هذا الأصل إلا بدليل. هذه العوارض التي تُخل بالفهم هي أمور عارضة طارئة غير أصلية وبالتالي يُلاحظ أن الأصل في هذه العوارض أنها غير موجودة.

هناك من حاول تضعيف الاستدلال بالدليل اللفظي بأن يقول: بأنه ترد عليه عوارض. لكننا نقول: الأصل عدم هذه العوارض، فمن ادعى وجودها فعليه الدليل، أما مجرد احتمالات غير مستندة إلى دليل بل هناك أدلة تدل على عدم وجودها فحينئذ لا نلتفت لهذه الاحتمالات.

س: ما هي هذه العوارض التي تخل بالفهم؟.

جـــ: ذكر المؤلف منها هذه الأنواع الخمسة، وبعض أهل الأصول قال: لا يوجد عوارض إلا هذه الخمسة. وبعضهم زاد.

قوله: الفصل السابع: في تعارض ما يخل بالفهم: وهو الاشتراك والنقل والمجاز والإضمار والتخصيص: أول هذه العوارض: الاشتراك، والمراد بالاشتراك دلالة اللفظ على اللفظ الواحد على معنيين مختلفين بأصل الوضع، مثل: المشتري والعين، إذا جاءنا لفظ يحتمل أن يكون مشتركًا، نقول الأصل عدم الاشتراك.

الثاني: النقل، وهو أن يكون اللفظ قد نُقل من معناه اللغوي إلى معنى آخر، ومثاله: الدابة هي كل ما يدب على الأرض في لغة العرب، فأصبحت تطلق على ذوات الأربع.

الثالث: احتمال أن يكون استعمال اللفظ من باب المجاز، كإطلاق لفظ القمر على المرأة الجميلة، تقول: أنت قمر، رأيت القمر.

الرابع: الإضمار، والمراد بالإضمار احتياج اللفظ إلى تقدير بحيث لا يصح الكلام إلا بذلك التقدير، ومن أمثلته: قال: من حضر؟ فأجاب المجيب: محمد، محمد لا يصح أن يتكلم بكلمة واحدة فتقول: تقدير الكلام حضر محمد، هذا ماذا يسمى؟ دلالة الإضمار.

وقد يحتمل ورود التخصيص عليه بأن يكون اللفظ عامًا فيحتمل أن يرد عليه بعض المخصصات التي تخرج بعض الأفراد من حكمه، وكما تقدم معنا أن الأصل عدم وجود هذه العوارض، ومن ادعى وجودها فعليه الدليل، وإذا تعارض الأصل مع أحد هذه العوارض فإننا نرجح الأصل إلا أن يوجد مع العارض دليل، إذن الأصل أن العوارض غير موجودة فضلًا عن أن تكون متعارضة، لكن لو قُدر أن الأصل وهو عدم وجود العوارض منتفي وترددنا بين احتمالين من احتمالات هذه العوارض: فإما أن يكون هناك اشتراك، أو نقل، إن أمكن نفي الأمرين معًا فتعين، لكن إذا لم يصح الكلام إلا بأحد أمرين بجعل اللفظ مشتركًا أو بجعله منقولًا فأيهما نقدم؟ قال المؤلف: عندنا هذا على مسائل:

قوله: وذلك على عشرة أوجه: الأول: النقل أولى من الاشتراك؛ لإفراده في الحالتين كالزكاة:

المسألة الأولى: إذا تعارض الاشتراك مع النقل فإن النقل أولى من الاشتراك بشرط أن يكون اللفظ محتملًا؛ لأن اللفظ يحتمل النقل ويحتمل الاشتراك، والأصل هو عدم الاشتراك حينئذ نحمله على النقل، ومن أمثلة



ذلك لفظة: الزكاة، فإنها مترددة بين أن تجعلها مشتركة تصْدق على نماء النفس وطهارتها وتصْدق على إخراج جزء من المال، ويحتمل أن تجعلها من باب النقل، فتكون في الأول تدل على طهارة النفس ثم نُقلت إلى إخراج جزء من المال، فحينئذ يكون النقل أولى من الاشتراك، والسبب في هذا: بأن النقل مفرد لا يدل إلا على معنى واحد، قبل النقل على معنى الطهارة، وبعد النقل أصبح يدل على إخراج جزء من المال، إذن لا يوجد اشتراك في معناه ولا يوجد تعدد لإفراده في الحالتين: قبل النقل، وبعده، بخلاف المشترك فإنه لا يدل على معنى واحد وإنما يدل على معان متعددة ولذلك كان النقل أولى من الاشتراك.

قوله: الثاني: المجاز خير منه لكثرته وإعمال اللفظ مع القرينة ودونها كالنكاح: المسألة الثانية: إذا احتمل اللفظ أن يكون مشتركًا وأن يكون مجازًا فحينئذ أيهما نقدم المجاز أو المشترك؟ نقول: نقدم المجاز، ويمكن أن نستدل بثلاثة أدلة:

الأول: أن المجاز أكثر في الاستعمال، ما كان أكثر في الاستعمال فإننا نقدمه.

الثاني: أن المجاز لا نجعله مجازًا إلا مع وجود قرينته، فالقرينة دليل يقوي احتمال المجاز ويجعله أقوى من احتمال الاشتراك.

الثالث: أن المجاز يجعل اللفظ لا يدل إلا على معنى واحد بقرينته بخلاف الاشتراك، قال المؤلف: ومثاله: النكاح. فإن لفظة النكاح قد يُراد بها معاني، هل هي الوطء؟ أو هي العقد؟ وبالتالي في قوله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ} (النساء: ٢٢)، هل يراد به الوطء فيحرم على الابن أن يتزوج بموطوءة أبيه ولو وطأها بالزنى؟ أو نقول: المراد به العقد {وَلَا تَنْكِحُوا} أي: لا تتزوجوا ما عقد عليهن آباؤكم؟ فهنا تردد اللفظ بين معنيين: الوطء، والعقد. الشرع نقل اللفظ، لفظ النكاح من الوطء إلى العقد، فعندنا نقل، وعندنا استعمال المجازي، إذن عندنا احتمال أن نجعله حقيقة، النكاح في الحقيقة هو الوطء ثم استُعمل في العقد على جهة المجاز، وبين أن نجعل لفظ النكاح مشتركًا يدل على المعنيين: الوطء، والعقد، فأيهما أولى؟ القول بالاشتراك أو القول بالمجاز؟ قال المؤلف: المجاز مقدم، لماذا؟ لكثرة استعمال العرب للمجاز؛ ولوجود القرنية.

قوله: الثالث: الإضمار خير منه؛ لأن احتياجه إلى القرينة في صورة، واحتياج الاشتراك إليها في صورتين، مثل: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢): المسألة الثالثة: إذا تعارض الإضمار مع الاشتراك فأيهما نقدم الإضمار أو الاشتراك؟ تقدم معنا أن المراد بالإضمار احتياج اللفظ إلى تقدير بحيث لا يصح إلا بوجود ذلك التقدير، فإذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار فإننا نقدم الإضمار على الاشتراك، لماذا؟ لأن الإضمار يكون معه قرينة تدل على المراد به، وبالتالي هو يدل على معنى واحد بخلاف المشترك فإنه يدل على معان متعددة.

قوله: الرابع: التخصيص خير؛ لأنه خير من المجاز كما سيأتي مثل: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} (النساء: ٢٢)، فإنه مشترك، أو مختص بالعقد، وخُصَّ عنه الفاسد: المسألة الرابعة: إذا احتمل اللفظ أن يكون مشتركًا وأن يكون مخصوصًا فحينئذ أيهما نقدم احتمال التخصيص أو احتمال الاشتراك؟ نقول: نقدم التخصيص، لماذا؟ لأن التخصيص أرجح من المجاز، والمجاز أرجح من الاشتراك، وبالتالي نقدم احتمال التخصيص على احتمال الاشتراك، مقارنة بين التخصيص وبين الاشتراك، فنحن نقدم التخصيص على الاشتراك، ومثّل له بقوله: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} (النساء: ٢٢)، يحتمل أن قوله: {مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ} من المشترك فيتردد بين العقد والوطء، وبالتالي نقول: بتحريم موطوءة الأب. ويقول آخر: بل قوله: {وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ} المراد به: العقد، ونخصص منه بعض الصور كالنكاح الفاسد، فحينئذ تردد اللفظ بين الاشتراك بحيث يتردد بين النكاح والوطء وبين أن يكون للتخصيص، والتخصيص خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم.

قوله: الخامس: المجاز خير من النقل؛ لعدم استلزامه نسخ الأول كالصلاة: المسألة الخامسة: إذا تردد اللفظ بين كونه مجازًا وكونه نقلًا فماذا نفعل؟ نقول: احتمال المجاز يُقدم على احتمال النقل. لماذا؟ لأن كلاهما: المجاز، والنقل، هناك معنى أصلي وهناك معنى جديد للفظ لكن في المجاز يكون اللفظ المنقول منه غير مهجور، وفي النقل يكون اللفظ الأول مهجورًا، وإعمال الألفاظ خير من جعلها مهملة، وبالتالي يترجح المجاز على النقل.



قوله: السادس: الإضمار خير منه؛ لأنه مثل المجاز، كقوله تعالى: {وَحَرَّمَ الرِّبَا} (البقرة: ٢٧٥)، فإن الأخذ مضمر، والربا نُقِلَ إلى العقد: المسألة السادسة: إذا تردد اللفظ بين كونه مضمرًا وبين كونه منقولًا فحينئذ نقدم الإضمار على النقل، الإضمار خير من النقل؛ لأن الإضمار مثل المجاز، والمجاز قدمناه على النقل، فهكذا نقدم الإضمار على النقل، ومثّل له المؤلف بقوله تعالى: {وَحَرَّمَ الرِّبَا} (البقرة: ٢٧٥)، قلنا: دلالة الإضمار معناها أن يحتاج اللفظ إلى تقدير لا يصح الكلام إلا به فقوله: {وَحَرَّمَ الرِّبَا} يعني حرم أخذ الربا، هذا إضمار، ويحتمل أن يكون قوله: {وَحَرَّمَ الرِّبَا} من باب النقل، فيكون لفظة الربا قد نُقلت إلى الفعل أو نُقلت من الفعل إلى العقد، فوُجد عندنا احتمالان:

الأول: أن تكون مضمرة.

الثاني: أن تكون نقلًا.

فحينئذ نقدم الإضمار على النقل.

قوله: السابع: التخصيص أولى لما تقدم مثل: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (البقرة: ٢٧٥)، فإنه المبادلة مطلقًا، وخُصَّ عنه الفاسد، أو نُقِل إلى المستجمع لشرائط الصحة: المسألة السابعة: إذا تعارض نقل وتخصيص فحينئذ نقدم التخصيص، لماذا؟ لأن التخصيص لا يُلغي المعنى الأول بخلاف النقل، ومثله قوله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (البقرة: ٢٧٥)، فإن هذه اللفظة: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} يحتمل أن يراد بها التخصيص فيكون المقصود {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ}: يعني البيع الصحيح، فقدرنا كلمة الصحيح، فهذا إضمار، والاحتمال الثاني: أن يكون هناك تخصيص فنقول: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} خُص منه الفاسد، فهذا لا يدل إلا على البيع الصحيح، أيهما أولى: أن نقدم التخصيص أو نقدم الإضمار؟ نقول: نقدم التخصيص، والسبب في تقديم التخصيص هو أن التخصيص ليس فيه إبطال للدليل الأول بخلاف النقل فقد يُلغي المعنى الأول، إذن عندنا احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون الآية للمبادلة مطلقًا ثم خُص منها الفاسد.

الاحتمال الثاني: أن تكون للمبادلة في الأصل ثم نُقلت إلى البيع الصحيح.

قوله: الثامن: الإضمار مثل المجاز، لاستوائهما في القرينة، مثل: هذا ابني: المسألة الثامنة: إذا تردد الكلام بين الإضمار والمجاز فحينئذ نقدم ماذا؟ هل نقدم الإضمار أو المجاز؟ قال المؤلف: هما سواء؛ لأن كل من الإضمار والمجاز يحتاج إلى دليل وقرينة، ومثّل له بقوله: هذا ابني. فإنه يحتمل الإضمار كأنه قال: هذا كابني. ويحتمل أن يكون مجازًا، ما الذي يترتب على هذا؟ إذا قلنا: هذا ابني من المجاز عَتُق. وإذا قلنا: هذا من الإضمار هذا كابني فإنه لا يعتق، وهنا وقع اختلاف بين العلماء مبني على الاختلاف الترجيح بين الإضمار والمجاز أيهما يُقدم؟.

قوله: التاسع: التخصيص خير من المجاز، لأن الباقي متعين، والمجاز ربما لا يتعين، مثل: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} (الأنعام: ١٢١)، فإن المراد التلفظ، وخص النسيان، أو الذبح: المسألة التاسعة: إذا تعارض المجاز والتخصيص فأيهما نقدم؟ قال المؤلف: التخصيص خير من المجاز، لماذا؟ لأن الباقي يعني من أفراد العام بعد التخصيص متعين يجب تفسير اللفظ به وحمله عليه، بخلاف المجاز فإنه ربما يتعدد المجاز ويكون له أكثر من معنى، وربما يقول قائل: إن المراد باللفظ الحقيقة. ومثّل لذلك بقوله: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} (الأنعام: ١٢١)، فإن جماعة قالوا: {مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} أي: مما لم يُذبح. إذن هناك منهم من يقول: {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} قال: فإن المراد التلفظ، وخُص النسيان، أو يكون المراد الذبح على قولين، فأحدهم يفسر الآية بأن المراد به {مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} أي: لم يُتلفظ بذكر اسم الله عليه، ومن ثم يقول: بأن الناسي مخصوص من الآية.

الاحتمال الثاني: أن تكون من باب المجاز فاستعملنا لفظة الذكر {مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ} وأردنا الذبح، كأنه قال: مما لم يُذبح باسم الله. أو كأنه قالوا: لا تأكلوا مما لم يُذبح. فهنا يحتمل أن يكون للتخصيص ويحتمل أن يكون للمجاز أيهما أولى؟ قال: التخصيص أولى من المجاز.

قوله: العاشر: التخصيص خير من الإضمار لما مَرَّ مثل: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (البقرة: ١٧٩): المسألة العاشرة: إذا تعارض اللفظ بين أن يحمل على معنى ويُخص بعض أفراده وبين أن يكون



من دلالة الإضمار، ومثّل له بقوله تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} (البقرة: ١٧٩)، فإن هذه الآية يمكن أن تكون عامة ثم خُص منها الوالد إذا قتل ابنه.

الاحتمال الثاني: أن تكون من باب دلالة الإضمار، فكأنه قال: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} فإنه إذا قُتل القاتل أصبح هناك حياة لأولياء الدم، حياة حقيقية، فكأن المراد: ولكم في القصاص حياة يا أولياء الدم؛ لأن القاتل قد يعدو فيقتل البقية؛ لأن هذا {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ} قلنا: خصها بأهل الميت، والاحتمال الثاني أن تكون الآية بدلالة الإضمار كأنه قال: ولكم في شرعية القصاص حياة؛ لأن الناس إذا علموا أن القصاص مشروع سيتوقفون عن القتل وسفك الدماء.

قوله: الاشتراك خير من النسخ؛ لأنه لا يبطل، والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى، وهو خير منه بين معنيين: المسألة الأخيرة عنون عليها المؤلف بقوله: الاشتراك خير من النسك؛ لأن الاشتراك أن يكون اللفظ دالًا على معنيين بوضع مختلف، فلا يوجد إلغاء لجميع المعاني وإنما فيه اختيار لأحد المعاني، بخلاف النسخ، فإذا احتمل أن تكون الآية منسوخة نقول: بأن احتمال الاشتراك أفضل من احتمال النسخ؛ لأن النسخ يُلغي دلالة الآية. قال: والاشتراك بين علمين خير منه بين علم ومعنى. فمثلًا يزيد يحتمل أن تكون ليزيد الأول وليزيد الثاني فهنا اشتراك، ويحتمل أن يُراد بها يزيد الأول أو يزيد في المال والعطاء، فالاحتمال الأول اشتراك بين علمين، والاحتمال الثاني اشتراك بين علم ومعنى، فيُقدم الاشتراك بين العلمين على الاشتراك بين علم ومعنى، وهكذا يُقدم الاشتراك بين علم ومعنى على الاشتراك بين معنيين.

انتقل المؤلف بعد هذا إلى ذكر الحروف التي يحتاج الفقيه إلى معرفتها ومعرفة معانيها من أجل أن يفهم كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

النحاة يبحثون في هذه الحروف، لكن بحثهم من جهتين:

الأول: من جهة تأثير الحروف على أواخر الكلمات، هي جارة أو ناصبة أو عاطفة.

الثاني: من جهة قيام الحروف بعضها عن بعضها الآخر.

بينما بحث الأصولي يتعلق بأثر الحروف على استنباط الأحكام، فلكل نظر، ثم جاء بمسائل.

قوله: الأولى: الواو للجمع المطلق بإجماع النحاة، ولأنها تستعمل حيث يمتنع الترتيب، مثل: تقاتل زيد وعمرو، وجاء زيد وعمرو قبله. ولأنها كالجمع والتثنية، وهما لا يوجبان الترتيب، قيل: أنكر عليه الصلاة والسلام: (ومن عصاهما) –ملقنًا– (ومن عصى الله تعالى ورسوله). قلنا: ذلك لأن الأفراد بالذكر أشد تعظيمًا، قيل: لو قال لغير الممسوسة: أنت طالق وطالق، طلقت واحدة، بخلاف ما لو قال: أنت طالق طلقتين. قلنا: الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ، وقوله طلقتين: تفسير لطالق:

المسألة الأولى: أن الواو يعني العاطفة تكون للجمع المطلق، الجمع يعني بين ما قبلها وما بعدها، المطلق: يعني الذين ليس فيه ترتيب ولا تعقيب، ولذلك تقول: جاء محمد وخالد. فيعترض عليك ويقول: خالد جاء قبل محمد بنصف ساعة. فتقول: لا تعارض بينهما؛ لأن الواو لمطلق الجمع وليست للترتيب. واستدل المؤلف له بقوله: تقاتل زيد وعمرو. أيهما الذي تقاتل أولًا؟ إذن لا يوجد ترتيب، وتقول أيضًا: جاء زيد وعمرو. ومجيء عمرو قبل مجيء زيد، ولأن الجمع بالواو كالمثنى، إذا قلت: جاء زيد وزيد. كأنك تقول: جاء زيدان. وإذا قلت: جاء رجلان. كأنك تقول: جاء رجل ورجل. وهما يعني التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب.

اعترض معترض قال: ورد في الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلًا قال: من يطع الله ورسوله فقد رشد، ومن يعصهما فقد غوى. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (بئس خطيب القوم أنت، قل: ومن عصى الله ورسوله)، فهنا لو كانت الواو لمطلق الجمع لم يكن بينهما فرق لكن النبي صلى الله عليه وسلم قد عارض وأنكر على أحد اللفظين.

وأُجيب عن هذا: قال: قلنا: ذلك؛ لأن الإفراد بالذكر أشد تعظيمًا، الله جل وعلا ينبغي أن يُعظم وبالتالي أمره أن يفردهما ولا يجمع بينهما بالضمير لا لأن الواو لمطلق الجمع وإنما لتعظيم الله عز وجل.

الاعتراض الثاني: أنه لو جاءنا إنسان وعقد على امرأة ولم يدخل بها فحينئذ إذا طلقها ليس عليها عدة، وإذا قال لزوجته غير المدخول بها: أنت طالق وطالق. تطلق بالأولى وتبين بها والثانية تصبح طلقة على غير زوجة، لماذا؟ لأنه لا عدة عليها، لكن لو قال: عليكِ طلقتان. هنا نجمع بينهما ونثبت الطلقتين



لرأي جماهير أهل العلم، ولو كانت الواو لمطلق الجمع لجمعنا بين الطلقتين وأثبتناهما لكننا كما فعلناه في قولنا: عليك طلقتان.

وأُجيب عن هذا: قال: قلنا: الإنشاءات مترتبة بترتيب اللفظ، وقوله: طلقتين. هذا تفسير لطالق، الجواب عن هذا يقول: أنت طالق. يحصل بها البينونة فالثانية لا تقع على زوجة؛ لأن المحل لا يقبل؛ لأن الطلاق لا يكون إلا على زوجة، بخلاف ما لو قال: عليك طلقتان. فحينئذ قوله: طالق وطالق. يماثل قوله: طلقتان. في أصل اللغة لكن عليك طلقتان هنا وقعت الطلقتان في وقت واحد وبالتالي ثبت؛ لأنه قد وقع على محل يجوز إيقاع الطلاق عليه، بخلاف ما لو قال: طالق وطالق. فحينئذ تطلق الأولى وتصبح بعد ذلك بائنًا والبائن ليست محلًا لإيقاع الطلاق.

قوله: الثانية: الفاء للتعقيب إجماعًا، ولهذا رُبط بها الجزاء إذا لم يكن فعلًا، وقوله: {لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ} (طه: ٦١)، مجاز: انتقل إلى الحرف الثاني وهو حرف الفاء، تقول: جاء زيد فعمرو. فهذا يقتضي أن تكون للتعقيب، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا كبر الإمام فكبروا)، للتعقيب، لا يصح أن يكون تكبير الإمام قبل تكبير الإمام ولا يقارنه، ويدلك على أنها للتعقيب وجود الجزاء، ولهذا رُبط بالفاء الجزاء إذا لم يكن فعلًا، {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ} (الطلاق: ٦)، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، هل يوجد القطع وبعدها السرقة؟ نقول: لا، السرقة أولًا ثم يوجد القطع الذي بعد الفاء.

اعترض معترض فقال: في قوله تعالى: {لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ} (طه: ٦١)، {فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ}، قال طائفة: بأن هذه اللفظة لو كانت الفاء هنا للتعقيب لكانت العقوبة يلزم أن تكون في الدنيا، لكن مرات نجد أنها تؤخر العقوبة للآخرة، ويدلك على هذا أنه قال: {فَيُسْحِتَكُمْ} معناه: يقطع دابركم، وهذا لا يكون إلا في عقوبة الآخرة.

أجاب المؤلف بأن هذا مجاز، هذا لا يلزم أن يكون بعده مباشرة، ففي المجاز أن تكون الفاء للتراخي، وهناك جواب آخر يقول: بأن الله عز وجل أراد أن يُذكّر الكاذب عليه بأن الآخرة قريبة، ولذلك استعمل الفاء.

قوله: الثالثة: (في) للظرفية، ولو تقديرًا مثل: {وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} (طه: ٧١)، ولم يثبت مجيئُها للسببية: الأداة الثالثة (في)، وتستعمل للظرفية، فإن ما بعدها يكون محلًا وظرفًا لما قبلها، أنت في المسجد؟ نعم، بمعنى أن المسجد ظرف له، ومرات تكون الظرفية حقيقية كما في قولنا: في المسجد. ومرات تكون تقديرية ومثّل له بقوله تعالى: {وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} (طه: ٧١)، من المعلوم أن المصلوب يكون على جذع النخلة وليس في وسطها، لكنه لما كان تمكن المصلوب في الشجرة تمكنًا كبيرًا مربوط ربط، جُعل كأنه في وسطها.

قوله: الرابعة: (من) لابتداء الغاية، وللتبعيض والتبيين، وهي حقيقة في التبيين دفعًا للاشتراك:

الرابعة: (من) تستعمل لمعاني، الأدوات السابقة: الواو، والفاء، وفي، قد تستعمل لمعاني أخرى، مثلًا: الواو، مرة تستخدم للاستئناف، ومرات تستخدم للقسم، لكن ليست هي الإطلاق الأصلي في هذا اللفظ، وهكذا بقية الحروف، قال: (من) تطلق على عدد من المعاني:

المعنى الأول: لابتداء الغاية، تقول: حضرت من السكن إلى المسجد. من ابتداء غايتك من السكن.

المعنى الثاني: قد تكون للتبعيض، تقول: شربت من الماء. يعني ابتدأت بالشرب من الماء؟ نقول: لا، شربت بعض الماء.

المعنى الثالث: قد تكون للتبيين، كما في قوله: {مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ} (يس: ٣٠).

س: أيها مقدم وأيها حقيقة؟.

جـــ: قال: وهي حقيقة في التبيين دفعًا للاشتراك، فأولًا تحملها على التبيين إلا أن يكون معها قرينة تدل على أن (من) استُعملت في معنى آخر، ومن أمثلته في قوله: {فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ} (الحج: ٣٠)، هل هي ابتداء الغاية أو للتبعيض -يعني بحيث تكون بعض الأوثان رجس وبعضها لا، نقول: كلها رجس- أو للتبيين؟ نقول: هي للتبيين.

س٢: لماذا اختار المؤلف أن الأصل في (من) أنها للتبيين؟.

جـ: لأن التبيين موجود في المعاني السابقة، في ابتداء الغاية وفي التبعيض، بخلاف ابتداء الغاية والتبعيض فإنها ليست موجودة في التبيين، ومن أمثلة هذا: في آية التيمم: {فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} (المائدة: ٦)، استدل بها البعض على أن (من) للتبعيض وبالتالي قال: لا بد أن يكون التراب له غبار ليكون هناك ابتداء للغاية. وقال آخرون: لا يلزم؛ لأن (من) حقيقة في التبيين.

قوله: الخامسة: الباء تُعَدِّي اللازم وتجزئ المتعدي، لما يُعْلَم من الفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل. ونُقِل إنكاره عن ابن جني، ورُدَّ بأنه شهادة نفي: الخامسة: حرف الباء يستخدم مرة فيراد به التعدي، تقول: خرجت بزيد. ومرة تستخدم لتجزئ المتعدي ومن أمثلته: مسحت بالمنديل؛ لأن مسحت المنديل أي مسحته كله، مسحت بالمنديل أي مسحت ببعضه، هكذا قال المؤلف، والصواب: أن بين اللفظتين فرقًا، فإن مسحت المنديل يكون المنديل ممسوحًا، ومسحت بالمنديل أي جعلت المنديل آلة أمسح بها غيره.

س: ماذا يترتب عليه؟.

جـ: إذا قلنا: بأنها للتعدية فإنه حينئذ لا بد من الشمول، وإذا قلنا: لتجزئ المتعدي فلا يلزم الشمول، مثال ذلك: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} (المائدة: ٦)، قال أحمد ومالك: لا بد من الاستيعاب، أخذًا بالمعنى الأول من معاني الباء، وقال الشافعي وأبو حنيفة: يجزئ البعض. واختلفوا، قال أبو حنيفة: يجزئ الربع. وقال الشافعي: يجزئ أقل المسمى، قيل: ثلاث شعرات، وقيل: شعرتان، وقيل: واحدة.

قال بعض العلماء: بأن ابن جني نفى أن تكون الباء للتبعيض. وابن جني من أهل اللغة، قال المؤلف: ورُدّ بأن ابن جني نفى والنفي لا يُسمع؛ لأنه قد يطلع غيره على ما لم يطلع عليه، ولذلك قال بعض أهل اللغة: بأن الباء تكون للتبعيض، ومثلوا له بقول الشاعر:

شَرِبْنَ بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَّعَتْ... مَتَى لُجَجٍ خُضْرٍ لَهُنَّ نَئِيجٌ

يعتقدون في الجاهلية أنه يوجد دورات مثل المواسير تسحب الماء من البحر وتذهب في السحاب، شربن بماء البحر يعني منه، جزء من ماء البحر، ثم ترفعت، وهناك أشعار أوردوها في مسألة التبعيض.

قوله: السادسة: (إنما) للحصر، لأن إن للإثبات، وما للنفي فيجب الجمع على ما أمكن، وقد قال الأعشى: وإنما العزة للكاثر.

والفرزدق: وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي.

وعورض بقوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ} (الأنفال: ٢)،

قلنا: المراد الكاملون: السادسة في أداة (إنما)، وإنما تفيد الحصر، تقول: إنما جاء زيد. حصرت المجيء في زيد يعني لم يحضر أحد غير زيد، {أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ} (الكهف: ١١٠) (الأنبياء: ١٠٨) (فصلت: ٦)، حصرت الألوهية في الله جل وعلا، وتلاحظون أن الحصر قد يكون حصرًا تامًا كليًا حقيقيًا، وقد يكون حصرًا نسبيًا نحتاج فيه إلى تقدير، ولذلك {أَنَّمَا إِلَهُكُمْ} أي: المعبود بحق الله، لكن قد توجد عندهم آلهة، كقوله تعالى: {أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا} (ص: ٥)، وقوله تعالى: {آلِهَةً يُعْبَدُونَ} (الزخرف: ٤٥)، فهناك حصر نسبي وليس حصرًا حقيقيًا. قال: الجمهور يرون (إنما) تفيد الحصر خلافًا لبعض الحنفية، لكن (إنما) ما هيه؟ قال طائفة: هي (إن) المؤكدة، و(ما) زائدة وبالتالي لا تفيد الحصر؛ لأنه لا يوجد فيها نفي. وقال آخرون: بأنها (إن) المؤكدة، و(ما) النافية، فيكون فيها إثبات ونفي. والصواب: أن كلمة (إنما) أداة مستقلة استعملها العرب للحصر، وبالتالي نقول: (إنما) تدل على إثبات الحكم للموجود، ونفيه عما عداه.

والقول بأنها مركبة من أداتين يحتاج إلى دليل، وليس العكس، فالعكس أن كل كلمة ترد عن العرب بتركيب أنها كلمة مستقلة ولذلك إذا وجدنا الكلمة أو وجدنا كلمة مركبة من أربعة حروف لا نقسمها إلى حرفين وحرفين ونجعل كل حرفين كلمة مستقلة، (استزل) هل يمكن أن يأتينا شخص ويقول: هذه مركبة من كلمتين. نقول: لا، الأصل أنها كلمة واحدة نطقتها العرب وتكلمت بها العرب على صفة الكلمة الواحدة، فلا نجعلها كلمتين، لماذا؟ لأن العرب جمعت بين هذه الحروف ونطقت بها كلمة واحدة، فمن ادعى أنها كلمتان طالبناه بالدليل.

قال المؤلف: وقد قال الأعشى: إنما العزة للكاثر. وقال الفرزدق: وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي. فهذه الأبيات الشعرية تدل على إفادة (إنما) للحصر؛ لأنه لو إنما العزة للكاثر، لو قلنا: بأنها لا تفيد الحصر لما كان لها معنى، ولو قلنا: بأن قوله: إنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي. أنها لإثبات الحكم للمذكور وليس نفيًا عما عداه لما كان فيها فائدة، فلا يُستفاد منها إلا إذا قلنا: بأن (إنما) مفيدة للحصر.

وعورض بقوله تعالى: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ} (الأنفال: ٢)، ونجد بعض الناس إذا ذُكر الله لا توجل قلوبهم مع أنهم مؤمنون، فأُجيب بأن هذا الحصر حصر نسبي وليس حصرًا كليًا، وبالتالي فالمراد: إنما المؤمنون الكاملون في إيمانهم، أو المؤمنون الذين يخشون الله، أو يدخلون الجنة ابتداء.

قوله: الفصل التاسع: في كيفية الاستدلال بالألفاظ وفيه مسائل: ذكر المؤلف فصلًا في كيفية الاستدلال بألفاظ القرآن والسنة.

قوله: الأولى: لا يخاطبنا الله بالمهمل؛ لأنه هذيان. احتجت الحشوية بأوائل السور، قلنا: أسماؤها، وبأن الوقف على قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} (آل عمران: ٧)، واجب، وإلا لاختص المعطوف بالحال. قلنا: يجوز حيث لا لَبسَ، مثل: {وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً} (الأنبياء: ٧٢) وبقوله تعالى: {كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ} (الصافات: ٦٥)، قلنا: مَثَلٌ في الاستقباح:

القاعدة الأولى: اللفظ المهمل وهو الذي ليس له معنى ولا فائدة من إيراده لا يمكن أن يخاطبنا الله به، فمن جاءنا وقال: هذه اللفظة في القرآن مهملة. قلنا: هذا غير مقبول، لا يتكلم الله عز وجل بكلمة ولا بحرف ولا بفعل ولا باسم إلا إذا كان له فائدة وثمرة؛ لأن توجيه الخطاب بما لا فائدة منه عبث وهذيان يُنزه الله عز وجل عنه، قال: احتجت الحشوية. ونسبهم إلى الحشوية، وكلمة الحشوية قد يُراد بها من يثبت الحشا لله، قال: احتجت الحشوية وقالوا: هناك كلمات مهملة، واستدلوا بوجود أوائل السور (ألم)، (كهيعص).

أُجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: بأن هذه الحروف مفيدة، بعضهم يقول أسماء الصور كما ذكر المؤلف هنا، وبعضهم يقول: لها ثمرة وهي بيان أن القرآن من كلام العرب ومن حروفهم من جنس هذه الحروف، فلها ثمرة وفائدة. وآخرون قالوا: هي لاستفتاح الأسماع لتسمع ما في القرآن، كما أنك قد تنطق بالحرف من أجل أن تُسمع من عندك ليلتفت إليك.

الاعتراض الثاني: قالوا: في قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} (آل عمران: ٧)، هناك في القرآن ما لا يعلم تأويله إلا الله، ولذلك يمكن أن يكون فيها مهمل بالنسبة لأننا لا نعرف معناه وإلا للزم أن يكون تأويله قد علمه بعض الناس، ولذلك وجب الوقف على قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} مما يدل على أن الله يختص بمعرفة التأويل، وأُجيب عن هذا بعدد من الأجوبة:

الجواب الأول: أن الوقف غير واجب فيكون: والراسخون في العلم يعلمونه.

الجواب الثاني: بأن قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} يعني حقيقته التي يؤول إليها، وليس المراد به معناه وتفسيره.

وقوله: وإلا لاختص المعطوف بالحال. ردّ المؤلف على هذه فقال: تخصيص المعطوف بالحال يمكن أن يكون جائز ويمكن أن يكون واقع، يعني قوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ} (آل عمران: ٧)، {يَقُولُونَ}: هذه حال، هذه تعود على الراسخين فقط، يقولون: {كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا} (آل عمران: ٧) ليست عائدة على الله، قالوا: فدل هذا لما عاد الحال وهو قوله: {يَقُولُونَ} على كلمة {وَالرَّاسِخُونَ} معناه: أن الواو ليست عاطفة وإلا للزم عليه أني كون الحال عائدًا على الجميع: الله، والراسخين، وأجيب بأنه يجوز أن يكون الحال يعود إلى أحد المتعاطفين حيث لا لبس مثل قوله: {وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً} (الأنبياء: ٧٢)، فإن {نَافِلَةً} حال ويعود إلى {يَعْقُوبَ} عاد إلى أحد المتعاطفين.

اعترضوا باعتراض آخر قالوا: هناك خطاب بمهمل في القرآن وهو في قوله تعالى: {كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ} (الصافات: ٦٥)، فإن هذه الكلمة مهملة غير مفيدة؛ لأن رؤوس الشيطان غير معروفة

والعرب لا تعرف رؤوس الشياطين، فقالوا: هذا غير مفيد ومع ذلك وُجد في القرآن. وأُجيب عن هذا: بأن هذا مَثَل عند العرب، ويتكلمون به العرب يريدون به الاستقباح.

قوله: الثانية: لا يغني خلاف الظاهر من غير بيان؛ لأن اللفظ بالنسبة إليه مهمل. قالت المرجئة: يفيد إحجامًا. قلنا: حينئذ يرتفع الوثوق عن قوله تعالى: المسألة الثانية: الأصل أن نحمل الألفاظ القرآنية على المعنى الظاهر ولا نصرفه عن الظاهر. قال: لا، لا يعني خلاف الظاهر من غير بيان. ما تفسر اللفظ وتجعله ينصرف من المعنى الظاهر إلى المعنى الخفي إلا ببيان؛ لأن اللفظ بالنسبة إلى المعنى غير الظاهر يعتبر بمثابة المهمل، والمرجئة قالوا: يجوز أن يعني الله بكلامه خلاف الظاهر من غير بيان. كيف؟ قالوا: هناك آيات في الوعيد يُراد بها غير ظاهرها ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا﴾ (النساء: ٩٣)، وأنتم تقولون: بأنه لا يُخلد في نار جهنم، وإنما أراد أن يُحجم الناس عن هذا الفعل. وأُجيب: قلنا: لو كان كلامكم صحيحًا وأن كلام الله يراد خلاف ظاهره لأدى ذلك إلى التشكيك في معاني القرآن، وفي معاني السنة، وبالتالي لا يثق فيها أحد، تعالى الله عن مثل هذا، وأُجيب عن هذه النصوص التي في الوعيد بأن قال الجمهور: هي آيات ونصوص صحيحة وثابتة ويُراد بها ظاهرها لكنها بُينت بنصوص أخرى، فمثلًا في هذه الآية فُسر بأن المراد به المستبيح للقتل، أو المراد به الخلود النسبي بدلالة نصوص أخرى، فهذا من التخصيص أو التأويل بأدلة أخرى وليس من إطلاق اللفظ وإرادة غير معناه الظاهر به.

قوله: الثالثة الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه فيحمل على الشرعي، ثم العرفي، ثم اللغوي، ثم المجازي، أو بمفهومه، وهو: إما أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلًا أو شرعًا، مثل ارم واعتق عبدك عني، ويسمى اقتضاء، أو مركب موافق، وهو فحوى الخطاب، كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جنبًا، أو مخالف كلزوم نفي الحكم عما عدا المذكور، ويسمى دليل الخطاب: المسألة الثالثة: الخطاب إما أن يدل على الحكم بمنطوقه وهو دلالة اللفظ على محل النطق فيُحمل حينئذ على المعنى الشرعي، فإن لم يكن شرعيًا حُمل على المعنى العرفي أو اللغوي، على خلاف بينهم في الترتيب، فإن لم يكن هناك معاني حقيقية حملناه على المجاز.

وإما أن يدل اللفظ على الحكم بالمفهوم، ما المراد بالمفهوم؟ دلالة اللفظ في غير محل النطق، قال: (في أربعين شاة: شاة)، أثبت الحكم في الأربعين وجب فيها زكاة: شاة، ففهمنا منه أن ما كان أقل من الأربعين لا زكاة فيه، قال: المفهوم ينقسم إلى أقسام:

الأول: دلالة الاقتضاء، والمراد بها أن يكون الكلام يحتاج إلى تقدير فلا يصح إلا بوجود التقدير، وهو إما أن يلزم عن لفظ مفرد يتوقف عليه عقلًا أو شرعًا، مثال ذلك: قال تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} (البقرة: ١٨٤)، هل كل مسافر يجب عليه القضاء؟ نقول: لا، الكلام فيه تقدير وهو: فأفطر، ليصح الكلام شرعًا، ثم قلنا: {فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ} ما معناها، لا بد من تقدير؟ وهو: فيجب عليه أن يصوم عدة أيام مماثلة أُخر، حتى يصح الكلام عقلًا؛ ليكون هناك مقابلة بين الفطر وبين عدة الأيام، فهذه الآية فيها إضمار من أجل يصح شرعًا في قوله: فأفطر، ومن أجل أن يصح عقلًا في قوله: فيجب أن يصوم. ومثّل له المؤلف بما لو قال: اعتق عبدك عني. فإن تقدير الكلام: بع عبدك علي ثم أوكلك في عتقه. ومثله قوله: ارم فإنه أولًا كأنه يقول: خذ القوس، ثم ارم.

الثاني: فحوى الخطاب ويسمى دلالة التنبيه أو دلالة مفهوم الموافقة، ومنه قوله: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا} (الإسراء: ٢٣)، النهي عن التأفيف والنهر، فيُستفاد منه النهي عن الضرب.

الثالث: دلالة الإشارة، بأن يدل اللفظ على حكم غير مقصود، كما في قوله تعالى: {فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ} (البقرة: ١٨٧)، أجاز الجماع إلى وقت الفجر، هذا الحكم المقصود، ففهمنا منه بدلالة الإشارة أنه يجوز أن نؤخر الغُسل لما بعد الآذان.

الرابع: دلالة الإيماء، و لم يشر إليه المؤلف هنا، والمراد بها دلالة اللفظ على كون الوصف علة.

الخامس: مفهوم المخالفة وهو أن يدل اللفظ على انتفاء الحكم عما عدا المنطوق به، يعني يدل اللفظ عن انتفاء الحكم عن المسكوت عنه، ومن أمثلته: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (في سائمة الغنم الزكاة)، نطق في السائمة ففُهم منه أن غير السائمة لا زكاة فيها، ويسمى مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب.



قوله: الرابعة: تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره، وإلا لما جاز القياس خلافًا لأبي بكر الدقاق، وبإحدى صفتي الذات مثل: (في سائمة الغنم زكاة)، يدل ما لم يظهر للتخصيص فائدة أخرى، خلافًا لأبي حنيفة، وابن سريج، والقاضي، وإمام الحرمين، والغزالي.

لنا: أنه المتبادر من قوله عليه السلام: (مطل الغنى ظلم)، ومن نحو قولهم: الميت اليهودي لا يبصر. وأن ظاهر التخصيص يستدعي فائدة، وتخصيص الحكم فائدة، وغيرها منتف بالأصل فيتعين، وإن الترتيب يشعر بالعلية كما ستعرفه، والأصل ينفي علة أخرى، فينتفي بانتفائها. قيل: لو دل لدل إما مطابقة أو التزامًا.

قلنا: دل التزامًا لما ثبت أن الترتيب يدل على العلية، وانتفاء العلة يستلزم انتفاء معلولها المساوي. قيل: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ} (الإسراء: ٣١)، ليس كذلك. قلنا: غير المدَّعَى:

المسألة الرابعة: قال: تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفيه عن غيره. المراد بالاسم هنا أسماء الذوات وهذا يسمى مفهوم اللقب، والمراد باللقب أسماء دالة على ذوات، فإذا علقنا الحكم بذات فلا يعني انتفاء الحكم عما عداه، كما في قوله: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} (الفتح: ٢٩)، محمد اسم ذات، عُلق عليه الحكم فهل يعني أن غير محمد صلى الله عليه وسلم ليس برسول؟ وبالتالي ننفي الرسالة عن بقية الأنبياء؟ نقول: لا، ويدلك على ذلك أننا لو قلنا: بأن مفهوم اللقب حجة لأدى إلى إلغاء القياس، فإنه أثبت الربا في البُر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة، ثم قسنا عليها بقية السلع، ولو كان مفهوم اللقب حجة لقلنا: بأنه ينتفي حكم الربا عما عدا المذكورات هنا.

قال: وبإحدى صفتي الذات. هذا نوع آخر من أنواع مفهوم المخالفة وهو مفهوم التقسيم أو التخصيص، بأن يكون للذات صفتان فنثبت الحكم بإحداهما فيدل على انتفاء الحكم عن الثانية، نعلق الحكم بإحدى الصفتين فيدل على انتفاء الحكم عن أهل الصفة الثانية، ومثله في سائمة الغنم فإن الغنم إما أن تكون سائمة وإما تكون معلوفة، فلما أثبت الحكم في السائمة فهمنا منه أن المعلوفة تخالفها في حكم وجوب الزكاة، وهذا يسمى مفهوم التقسيم أو التخصيص، ذكر المؤلف فيه خلافًا، الجمهور يثبتون

حجيته واستدلوا بأنه المتبادر، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم: (مطل الغني ظلم)، معناه: مطل غير الغني ليس بظلم، واستدلوا بدليل وهو: أن التخصيص له فائدة، لماذا خص السائمة إلا إذا كان هناك فائدة، ولا فائدة إلا باختصاص الحكم به، وأن القسم الآخر يخالفه في الحكم، ويدل عليه أن ترتيب الحكم على هذا الوصف يشعر بأن هذا الوصف علة والحكم يرتبط بعلته وجودًا وعدمًا.

وذهب الحنفية بأن مفهوم التخصيص أو التقسيم ليس بحجة وقالوا: بأنه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لا بطريق المطابقة ولا بطريق التضمن ولا بطريق الالتزام. وقال الجمهور يدل بطريق الالتزام، فإنه لما ثبت أن ترتيب الحكم على هذا الوصف يدل على أن الوصف علة يلزم منه أن ينتفي الحكم بانتفاء هذا الوصف، وقالوا: عندنا آيات في القرآن فيها أوصاف لم ينف الحكم عما عداها في مثل قوله: {وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ} (الإسراء: ٣١)، لو جاءنا شخص وقال: أنا أقتل ولدي ليس خشية إملاق. هل يجوز قتله؟ لا يجوز، أجاب عن هذا: بأن هذا له فائدة أخرى غير إعمال مفهوم المخالفة.

قوله: الخامسة: التخصيص بالشرط مثل: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ} (الطلاق: ٦)، فإنه ينتفي المشروط بانتفائه، قيل: تسمية إن حرف شرط اصطلاح، قلنا: الأصل عدم النقل. قيل: يلزم ذلك لو لم يكن الشرط بدل. قلنا: حينئذ يكون الشرط أحدهما وهو غير المدَّعَي. قيل: {وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا} (النور: ٣٣)، ليس كذلك. قلنا: لا نُسَلِّم، بل انتفاء الحرمة لامتناع الإكراه: المسألة الخامسة: وهي مسألة مفهوم الشرط، إذا عُلق الحكم على شرط معناه إذا انتفى الحكم انتفى الشرط، ومثله قوله: {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ} (الطلاق: ٦)، هذا في المطلقة ثلاثًا البائن، يُفهم منه أن غير الحامل لا يُنفق عليها، الحنفية يقولون: هذا ليس بحجة وقالوا: بأن (إن) هنا تسميته حرف شرط هذا تسمية اصطلاحية وإلا فالعرب لم تكن تسميه حرف شرط. وأجيب بأن قالوا: بأنه إذا كان الناس يسمونه في زماننا حرف شرط فالظاهر أنهم نقلوه عن العرب، قالوا: لو كان كذلك لما كان للشرط بدل، في مرات يربط الحكم بشرطين فهنا قد يُربط {وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ} (الطلاق: ٦)، ثم يأتي شرط آخر، فوجود هذا الشرع لا يلزم منه إثبات الحكم لاحتمال عدم



وجود الشرط الآخر، فأُجيب بأن هذا خارج هذه المسألة لأن المسألة الآن تصبح عن حكم مرتبط بشرطين، ونحن نتكلم عن حكم مرتبط بشرط واحد، قالوا: عندنا نصوص فيها شرط لا يُفهم منها بمفهوم المخالفة، منها: {وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا} (النور: ٣٣)، وإذا لم ترد تحصنًا يجوز إجبارها؟! وأُجيب عن هذا {إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا} بأنها إذا لم ترد التحصن فإن سيدها لن يكرهها وإنما سيجعلها تفعل ذلك بدون إكراه، فهذا الوصف يبين الحال وليس لتقييد الحكم، فدل هذا على أن مفهوم الشرط حجة.

قوله: السادسة: التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد والناقص: المسألة السادسة: مفهوم العدد فإنه إذا أتى الحكم بعدد فحينئذ نقول: هل نقول بأن تقييده بالعدد يدل على أن الحكم لا يرتبط بما كان أعلى منه أو أقل منه؟ الجمهور قالوا: نعم، فلما قال: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢) دل هذا على أنه لا يجوز أن تجلد واحدة بعد المائة، ودل هذا على عدم جواز الاقتصار على أقل من المائة، والمؤلف يرى أن مفهوم العدد ليس بحجة وهو أحد القولين في هذه المسألة.

قوله: السابعة: النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو لا، والمقارن له إما نص آخر، مثل دلالة قوله تعالى: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} (طه: ٩٣)، مع دلالة قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} (الجن: ٢٣)، على أن تارك الأمر يستحق العقاب، ودلالة قوله تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} (الأحقاف: ١٥)، مع قوله تعالى: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ} (البقرة: ٢٣٣)، على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، أو إجماعًا كالدال على أن الخالة بمثابة الخال في إرثها، إن دل نص عليه: المسألة الأخيرة وهي السابعة: يقول: النص إما أن يستقل بإفادة الحكم أو أنه يحتاج إلى أشياء تنضم إليه. وما يستقل بإفادة الحكم هذا تقدم معنا، وأما الذي يحتاج إلى ما يُضم إليه فقد يحتاج إلى نص آخر، وقد يحتاج إلى إجماع، مثال ذلك: في قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ} (الجن: ٢٣)، يعصي هنا لا تستقل بإفادة الحكم بل نحتاج فيها إلى دليل آخر يدل على المراد به، فإنه ليس كل عاص يكون له نار جهنم بدلالة نصوص أخرى، ومن أمثلته في قوله

تعالى: {وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا} (الأحقاف: ١٥)، يُستدل بها على أقل مدة الحمل، لكن ليس لوحدها وإنما لوجود دليل آخر دل على أن الرضاع قد يكون أربعة وعشرين شهرًا، باقي كم؟ ستة أشهر، فدل هذا على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، هكذا النص الذي يحتاج إلى غيره من أجل أن يُفهم قد يحتاج إلى إجماع، ومثّل له المؤلف قال: أو إجماع. يعني أن هناك نصوص لا تستقل بإفادة الحكم بل لا بد معها من مقارن بواسطة الإجماع، مثال ذلك: كدلالة ما دل على أن الخالة بمثابة الخال، في الحديث: (الخالة بمنزلة الأم)، فلذلك قلنا: الخالة ترث. ونجعلها من ذوي الأرحام، هذا النص ورد معه دليل آخر يدل على أن الخال يماثل الخالة وهو دليل إجماعي، وبالتالي قلنا: بأن الخالة بمثابة الخال في الإرث، فحينئذ قلنا: بأن الدليل هنا ركبناه من دليلين: نص، وإجماع.

هذا آخر هذا المبحث، أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم بخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، وأسأله سبحانه أن يجعلكم أئمة هدى يُقتدى بكم في الخير وأن تكونوا من أسباب هداية الخلق، وصلى الله على نبينا محمد، سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الشريط العاشر: الباب الثاني في الأوامر والنواهي.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا درس آخر من الدروس الأصولية في كتاب (منهاج الوصول) للبيضاوي، نتدارس فيه مباحث الأوامر والنواهي، هذه المباحث مباحث مهمة لها مكانتها ومنزلتها، وتظهر أهميتها من عدد من الأمور:

أولها: أن الثواب والعقاب مترتبة على امتثال الأوامر والنواهي.

وثانيها: أن هذه المباحث تُعرفنا الفرق بين ما هو أمر وما ليس بأمر.

وثالثها: أن هذه المباحث توضح لنا الآثار المترتبة على كون الشيء مأمورًا به أو منهيًا عنه، ولذلك اهتم العلماء بهذه المباحث، وبعض العلماء جعلها في مقدمة كتبهم الأصولية، كما يفعله كثير من علماء الحنفية.

لعلنا نقرأ هذه المباحث من الكتاب.

*** المتن ***

الباب الثاني

في الأوامر والنواهي وفيه فصول:

الفصل الأول: في لفظ الأمر

وفيه مسألتان:

الأولى: أنه حقيقة في القول الطالب للفعل. واعتبرت المعتزلة العلو، وأبو الحسين الاستعلاء، ويفسدهما قوله تعالي حكاية عن فرعون: {فَمَاذَا تَأْمُرُونَ} (الأعراف: ١١٠)، وليس حقيقة في غيره دفعًا للاشتراك. وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل؛ لأنه يطلق عليه مثل: {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} (هود: ٩٧)، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

قلنا: المراد الشأن مجازًا. قال البصري: إذا قيل: أمر فلان، ترددنا بين القول والفعل والشيء والصفة والشأن، وهو آية الاشتراك. قلنا: لا بل يتبادر القول لما تقدم.

الثانية: الطلب بديهي التصور، وهو غير العبارات المختلفة، والإرادة خلافًا للمعتزلة. لنا: أن الإيمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت. وأن الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد. واعترف أبو علي وابنه بالتغاير، وشرطا الإرادة في الدلالة ليتميز عن التهديد. قلنا: كونه مجازًا كاف.

الفصل الثاني: في صيغته

وفيه مسائل:

الأولي: أن صيغة (افعل) ترد لستة عشر معني:

الأول: الإيجاب مثل: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (البقرة: ٤٣).

الثاني: الندب: {فَكَاتِبُوهُمْ} (النور: ٣٣)، ومنه: (كل مما يليك).

الثالث: الإرشاد: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ} (البقرة: ٢٨٢).

الرابع: الإباحة: {كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} (المؤمنون: ٥١).

الخامس: التهديد: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (فصلت: ٤٠)، ومنه: {قُلْ تَمَتَّعُوا} (إبراهيم: ٣٠).

السادس: الامتنان {كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ} (الأنعام: ١٤٢).

السابع: الإكرام: {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ} (الحجر: ٤٦).

الثامن: التسخير: كقوله تعالي: {كُونُوا قِرَدَةً} (البقرة: ٦٥).

التاسع: التعجيز: {قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ} (يونس: ٣٨).

العاشر: الإهانة: {ذُقْ} (الدخان: ٤٩).

الحادي عشر: التسوية: {فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا} (الطور: ١٦).

الثاني عشر: الدعاء: (اللهم اغفر لي)، وقوله تعالى: {رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ} (الأعراف: ٨٩).

الثالث عشر: التمني: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.

الرابع عشر: الاحتقار: {بَلْ أَلْقُوا} (طه: ٦٦).

الخامس عشر: التكوين: {كُنْ فَيَكُونُ} (البقرة: ١١٧).

السادس عشر: الخبر: (إذا لم تستح فاصنع ما شئت)، وعكسه: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ} (البقرة: ٢٣٣)، (لا تنكح المرأةُ المرأةَ).

الثانية: أنه حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي، وقال أبو هاشم: إنه للندب، وقيل: للإباحة. وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: للقَدْرِ المشترك بينهما، وقيل: لأحدهما، ولا نعرفه، وهو قول الحجة. وقيل: مشترك بين الثلاثة، وقيل: بين الخمسة.

لنا وجوه: الأول: قوله تعالى: {قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} (الأعراف: ١٢)، ذم على ترك المأمور، فيكون واجبًا.

الثاني: قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ} (المرسلات: ٤٨)، قيل: ذم على التكذيب. قلنا: الظاهر أنه للترك، والويل للتكذيب. قيل: لعل هناك قرينه أوجبت. قلنا: رتَّب الذم على ترك مجرد افعل.

الثالث: أن تارك الأمر مخالف له، كما أن الأتي به موافق، والمخالف على صدد العذاب، لقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (النور: ٦٣).

قيل: الموافقة اعتقاد حقية الأمر، فالمخالفة اعتقاد فساده. قلنا: ذلك لدليل الأمر لا له. قيل: الفاعل ضمير، والذين: ومفعول، قلنا: الإضمار خلاف الأصل، ومع هذا فلا بد له من مرجع. قيل: الذين يتسللون، قلنا: هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم؟ وإن سُلِّم فيضيع قوله تعالى: {أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ} (النور: ٦٣).

قيل: {فَلْيَحْذَرِ} لا يوجب. قلنا: يحسن، وهو دليل قيام المقتضى، قيل: {عَنْ أَمْرِهِ} لا يَعُمُّ، قلنا: عام لجواز الاستثناء.

الرابع: إن تارك الأمر عاصٍ، لقوله تعالى: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} (طه: ٩٣)، {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ} (الطلاق: ٦)، والعاصي يستحق النار لقوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} (الجن: ٢٣)، قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى: {وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} (التحريم: ٦)، قلنا: الأول ماض أو حال، والثاني: مستقبل. قيل: المراد الكفار بقرينة الخلود، قلنا: الخلود: المكث الطويل.

الخامس: أنه عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبي سعيد الخدري علي ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ} (الأنفال: ٢٤).

احتج أبو هاشم: بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة، والسؤال للندب، فكذلك الأمر، قلنا: السؤال إيجاب، وان لم يتحقق، وبأن الصيغة لما استُعملت فيهما، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فتكون حقيقة في القدر المشترك.

قلنا: يجب المصير إلى المجاز لما بينا من الدليل، وبأن تَعَرُّف مفهومهما لا يمكن بالعقل، ولا بالنقل، لأنه لم يتواتر، والآحاد لا تفيد القطع.

قلنا: المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن، وأيضًا يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق.

الثالثة: الأمر بعد التحريم للوجوب، وقيل: للإباحة، لنا: أن الأمر يفيده، وروده بعد الحرمة لا يدفعه، قيل: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (المائدة: ٢)، للإباحة، قلنا: معارض لقوله: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا} (التوبة: ٥)، واختلف القائلون بالإباحة في النهي بعد الوجوب.

الرابعة: الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل: للتكرار، وقيل: للمرة، وقيل: بالتوقف، للاشتراك، أو الجهل بالحقيقة. لنا: تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض، وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه، فيُجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو طلب الإتيان به دفعًا للاشتراك والمجاز،

وأيضًا: لو كان للتكرار لعم الأوقات، فيكون تكليفًا بما لا يطاق، ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه.

قيل: تمسك الصِّدِّيق على التكرار لقوله تعالى: {وَآتُوا الزَّكَاةَ} (النور: ٥٦) من غير نكير. قلنا: لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره.

قيل: النهي يقتضى التكرار، فكذلك الأمر. قلنا: الانتهاء أبدًا ممكن دون الامتثال.

قيل: لو لم يتكرر لم يرد النسخ. قلنا: وروده قرينة التكرار. قيل: حُسْنُ الاستفسار دليل الاشتراك. قلنا: قد يستفسر عن إفراد المتواطئ.

الخامسة: الأمر المعلَّق بشرط، أو صفة مثل: {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} (المائدة: ٦)، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، لا يقتضى التكرار لفظًا، ويقتضيه قياسًا. أما الأول: فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه، ولأنه لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق، لم يتكرر. وأما الثاني: فلأن الترتيب يفيد العليّة فيتكرر الحكم بتكرارها، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله.

السادسة: الأمر المطلق لا يفيد الفور، خلافًا للحنفية. ولا التراخي خلافًا لقوم، وقيل: مشترك. لنا: ما تقدم. قيل: إنه تعالى ذم إبليس على الترك، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم. قلنا: لعل هناك قرينة عينت الفورية.

قيل: {وَسَارِعُوا} (آل عمران: ١٢٣)، يوجب الفور، قلنا: فمنه لا من الأمر، قيل: لو جاز التأخير فإما مع بدل فيسقط، أو لا معه، فلا يكون واجبًا، وأيضًا: إما أن يكون للتأخير أمد وهو إذا ظن فواته، وهو غير شامل، لأن كثيرًا من الشبان يموتون فجأة، أو لا فلا يكون واجبًا. قلنا: متقوض بما إذا صرح به، قيل: النهي يفيد الفور، فكذا الأمر، قلنا: لأنه يفيد التكرار

الفصل الثالث في النواهي

وفيه مسائل:

الأولى: النهي يقتضي التحريم لقوله تعالى: {وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} (الحشر: ٧)، وهو كالأمر في التكرار و الفور.

الثانية: النهي يدل شرعًا على الفساد في العبادات؛ لأن المنهي عن بعينه لا يكون مأمورًا به، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد، أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصاة، والملاقيح، والربا؛ لأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير، وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا.

الثالثة: مقتضى النهي فعل الضد؛ لأن العدم غير مقدور. وقال: أبو هاشم: من دُعي إلى زنا فلم يفعل مُدِح ، قلنا: المدح على الكف.

الرابعة: النهي عن الأشياء؛ إما عن الجمع كنكاح الأختين، أو عن الجميع كالربا والسرقة.

*** الشرح ***

عرفنا فيما تقدم أن مباحث الأمر مباحث مهمة، وأن قارئ القرآن يحتاج إلى معرفة هذه المباحث من أجل أن يفهم كلام الله، ومن أجل أن يفهم كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أجل أن يتمكن من استخراج الأحكام من الكتاب والسنة.

والأمر له صيغ أشهرها:

أولًا: صيغة (افعل)، مثل: أقم الصلاة، آت الزكاة، {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} (البقرة: ٤٣).

ثانيًا: ومن صيغ الأمر أيضًا: الفعل المضارع المسبوق بلام الأمر، كقوله تعالى: {وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ} (الحج: ٢٩).

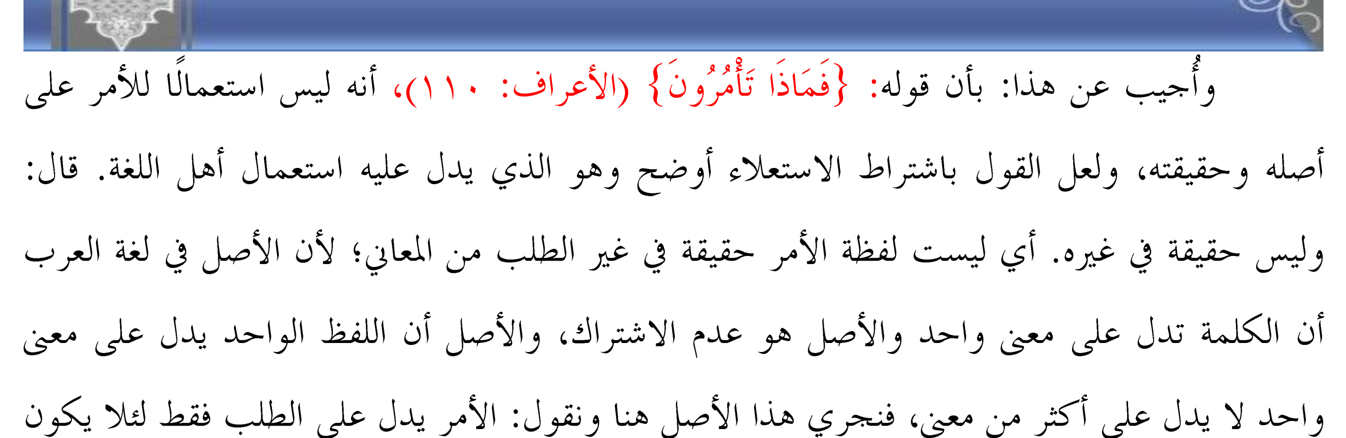
ثالثًا: صيغة الأمر الصريحة، كقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا} (النساء: ٥٩)، {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ} (النحل: ٩٠).

رابعًا: اسم فعل الأمر، كقوله تعالى: {عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ} (المائدة: ١٠٥)، وقوله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (آل عمران: ٩٧)، ومنه قول القائل: حذاري.

قوله: الفصل الأول: في لفظ الأمر، وفيه مسألتان: الأولى: أنه حقيقة في القول الطالب للفعل. واعتبرت المعتزلة العلو، وأبو الحسين الاستعلاء، ويفسدهما قوله تعالي حكاية عن فرعون: {فَمَاذَا تَأْمُرُونَ} (الأعراف: ١١٠)، وليس حقيقة في غيره دفعًا للاشتراك. وقال بعض الفقهاء: إنه مشترك بينه وبين الفعل؛ لأنه يطلق عليه مثل: {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} (هود: ٩٧)، والأصل في الإطلاق الحقيقة. قلنا: المراد الشأن مجازًا. قال البصري: إذا قيل: أمر فلان، ترددنا بين القول والفعل والشيء والصفة والشأن، وهو آية الاشتراك. قلنا: لا بل يتبادر القول لما تقدم: قال المؤلف: الأمر حقيقة في القول الطالب للفعل. هناك اختلاف بين العلماء في الأمر، هل يصدق على الطلب القولي للفعل حقيقة، أو أنه يُطلق على الفعل والشأن ونحو ذلك؟ فقال المؤلف: هو حقيقة ليس بمجاز في ذات القول الذي يطلب الفعل، كقوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} (البقرة: ٤٣)، فهنا استُعمل اللفظ في حقيقته، وبالتالي مجرد وجود هذا اللفظ يدل على الطلب، وبالتالي نفسر الأمر بأنه طلب الفعل بالقول، هناك بعض العلماء زاد قيودًا أخرى، فزادت المعتزلة العلو، بمعنى أن الآمر لا بد أن يكون أعلى من المأمور؛ لأن قولك: ربنا اغفر لنا. لا يعد أمرًا وإنما يعد طلبًا ودعاء.

وطائفة قالوا: بأنه يُشترط الاستعلاء، أي بأن يكون المتكلم بهذه الصيغة يطلب العلو سواء كان عاليًا حقيقة أم لم يكن، وذلك لأن الولد إذا طلب من أبيه فعلًا قيل له: لا يحسن منك أن تأمر أباك، مع أن الابن ليس بأعلى من الأب، لكنه لما استعلى هنا توجه اللوم عليه.

والمؤلف يختار أن الأمر لا يشترط له لا العلو ولا الاستعلاء، ويستدل على هذا بأن أصحاب فرعون لما خاطبهم فرعون قال لهم: {فَمَاذَا تَأْمُرُونَ} (الأعراف: ١١٠)، مع أن فرعون أعلى وهم لا يطلبون العلو فلا يوجد علو ولا استعلاء، وبالتالي رجح أنه ليس من شروط الأمر العلو ولا الاستعلاء.



وأُجيب عن هذا: بأن قوله: {فَمَاذَا تَأْمُرُونَ} (الأعراف: ١١٠)، أنه ليس استعمالًا للأمر على أصله وحقيقته، ولعل القول باشتراط الاستعلاء أوضح وهو الذي يدل عليه استعمال أهل اللغة. قال: وليس حقيقة في غيره. أي ليست لفظة الأمر حقيقة في غير الطلب من المعاني؛ لأن الأصل في لغة العرب أن الكلمة تدل على معنى واحد والأصل هو عدم الاشتراك، والأصل أن اللفظ الواحد يدل على معنى واحد لا يدل على أكثر من معنى، فنجري هذا الأصل هنا ونقول: الأمر يدل على الطلب فقط لئلا يكون هناك اشتراك.

خالف في هذه المسألة بعض الفقهاء، فقالوا: بأن الأمر مشترك بين الطلب وبين الفعل، يقال: أمر فعلان. أي: فعله، وقد يستدلون عليه بمثل قوله تعالى: {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ} (هود: ٩٧)، أي: فعله، وبعضهم قال: شأنه. والأولون قالوا: بأن المراد هنا الطلب أي: ليس طلب فرعون من قومه بعبادته بالأمر الرشيد. وآخرون قالوا: بأن هذه الآية من المجازات وليست من الاستعمالات الحقيقية، فقوله: {وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ} أي: ما شأن فرعون، لكن قالوا: هذا استعمال مجازي. ولعل القول الأول أقوى، ومثله في قوله تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (يس: ٨٢)، فإن طائفة قالوا: بأن المراد بقوله: {أَمْرُهُ} شأنه وطريقته وفعله. والآخرون قالوا: بل الأمر هنا على حقيقته، أي إنما طلبه للأشياء أن يقول لها كن فيكون، ولكن ضُمِّن هذا اللفظ معنى آخر وهو الطلب مع وقوع تنفيذ ذلك الطلب وعدم تخلفه. والبصري قال: بأن الأمر يتردد بين معان مختلفة منها: طلب الفعل بالقول كما تقدم، ومنها: الفعل، قالوا: أمر فلان. أي فعله، وهكذا الشيء، قالوا: أمر كذا، أي شيؤه، وهكذا الصفة يقال: أمر فلان أنه واقف. وعلى أمر فلان أي صفته، وكذلك يطلق على الشأن، ولذلك ذهب البصري إلى أن لفظة الأمر مشتركة بين هذه المعاني، والجمهور على أن لفظة الأمر للطلب، ويستدلون على ذلك بأنه إذا أتى لفظ الأمر فإنه يتبادر إلى الذهن طلب الفعل بالقول، ولا تتبادر إليه المعاني الأخرى.

قوله: الثانية: الطلب بديهي التصور، وهو غير العبارات المختلفة، والإرادة خلافًا للمعتزلة. لنا: أن الإيمان من الكافر مطلوب وليس بمراد لما عرفت. وأن الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره ولا يريد. واعترف أبو علي وابنه بالتغاير، وشرطا الإرادة في الدلالة ليتميز عن التهديد. قلنا: كونه مجازًا



كاف: المسألة الثانية: قال: الطلب بديهي التصور. أي أننا نتمكن من إدراكه بدون أن نحتاج إلى مقدمات في التعريف به، وبالتالي لا نحتاج إلى التفريق بينه وبين غيره؛ لأننا نتصوره بداهة، قال: وهو غير العبارات المختلفة. المراد بالعبارات الجمل، وذلك أن العلماء في حقيقة الأمر لهم ثلاثة منهاج:

المنهج الأول: أن الأمر هو المعنى النفسي المقتضي للطلب، ولو لم يكن هناك ألفاظ. وهذا قول الأشاعرة

المنهج الثاني: أن الأمر هو إرادة وقوع المأمور به، وهذا قول المعتزلة.

المنهج الثالث: أن الأمر هو طلب الفعل بالألفاظ فلا يكون أمرًا إلا إذا كان هناك لفظ.

والمؤلف اختار طريقة الأشاعرة، ولذا قال: وهو غير العبارات المختلفة. أي أن الأمر يخالف ذات اللفظ المنطوق به، والأمر غير الإرادة خلافًا للمعتزلة، فإن المعتزلة يقولون: بأن مما يدخل في مفهوم الأمر إرادة الآمر وقوع الفعل المأمور به. وتعرفون أن الإرادة يُراد بها معنيان:

الأول: الإرادة الكونية القدرية، وهي المقصودة هنا.

الثاني: الإرادة الشرعية، وهذه ليست مرادة هنا.

ومنشأ هذا: هو قول المعتزلة بأن العبد يخلق فعل نفسه، وبقولهم في مسائل القدر، وهم يقولون: بأن الله لم يرد من أهل المعاصي أن يفعلوها. وبعض الجهمية يقولون: بأن الله قد أراد كونًا وقدرًا وقوع المعاصي التي وقعت وأرادها شرعًا.

والصواب: أن المعاصي مرادة بالقدر غير مرادة بالشرع.

قال المؤلف: لنا. أي في الدلالة على إبطال مذهب المعتزلة، باشتراط الإرادة في الأمر بأن الإيمان من الكافر مطلوب وهو مأمور به مع أننا نجزم بأن الله لم يرد إرادة كونية من الكافر أن يقع الكفر، فدل هذا على أن الإرادة الكونية ليست شرطًا في الأوامر.

وأتى بدليل آخر فقال: قد يكون هناك سيد يريد أن يبين للناس أن مملوكه وخادمه وموظفه لا يطيعه، فيأمره أمام الناس لا يريد منه وقوع المأمور، وإنما يريد به أن يتضح حاله بأنه يخالف الأوامر ليتمكن من ضربه، ولذا قال: الممهد لعذره في ضرب عبده يأمره أن يفعل فعلًا وهو لا يريد منه أن يفعل

ذلك الفعل وإنما يريد أن يظهر للناس أنه مخالف للأوامر. قال: واعترف أبو علي الجُبّائي محمد بن عبد الوهاب وابنه علي، بالتغاير بين الأمر والإرادة لكنهما شرطا الإرادة في الدِلالة من أجل أن يتميز الأمر الذي للطلب والوجوب عن الأمر الذي للتهديد، ورُدّ على هذا: بأن الأوامر المجردة عن القرائن تُحمل على الطلب، وأما ما كان للتهديد فلا بد أن يكون معه قرينة توضح أن المراد ليس الطلب وإنما التهديد.

قوله: الفصل الثاني: في صيغته، وفيه مسائل: الأولي: أن صيغة (افعل) ترد لستة عشر معني:

الأول: الإيجاب مثل: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (البقرة: ٤٣).

الثاني: الندب: {فَكَاتِبُوهُمْ} (النور: ٣٣)، ومنه: (كل مما يليك).

الثالث: الإرشاد: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ} (البقرة: ٢٨٢).

الرابع: الإباحة: {كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} (المؤمنون: ٥١).

الخامس: التهديد: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (فصلت: ٤٠)، ومنه: {قُلْ تَمَتَّعُوا} (إبراهيم: ٣٠).

السادس: الامتنان {كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ} (الأنعام: ١٤٢).

السابع: الإكرام: {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ} (الحجر: ٤٦).

الثامن: التسخير: كقوله تعالي: {كُونُوا قِرَدَةً} (البقرة: ٦٥).

التاسع: التعجيز: {قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ} (يونس: ٣٨).

العاشر: الإهانة: {ذُقْ} (الدخان: ٤٩).

الحادي عشر: التسوية: {فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا} (الطور: ١٦).

الثاني عشر: الدعاء: (اللهم اغفر لي)، وقوله تعالى: {رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ} (الأعراف: ٨٩).

الثالث عشر: التمني: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي.

الرابع عشر: الاحتقار: {بَلْ أَلْقُوا} (طه: ٦٦).

الخامس عشر: التكوين: {كُنْ فَيَكُونُ} (البقرة: ١١٧).

السادس عشر: الخبر: (إذا لم تستح فاصنع ما شئت)، وعكسه: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ} (البقرة: ٢٣٣)، (لا تنكح المرأةُ المرأةَ): انتقل المؤلف لصيغة الأوامر وأتى بالكلام عن صيغة افعل، تقدم معنا أنها إحدى الصيغ التي تكون للأوامر، المراد بصيغة (افعل) أن يكون الفعل على صيغة فعل الأمر، ويكون هناك حرف ألف قبل الفعل، وصيغة (افعل) إذا لم يكن معها قرينة فإنها تُحمل على أنها من الأوامر وأنها للوجوب، وأما إذا كان معها قرينة فإنها تُفَسَّر بما تدل عليه تلك القرينة، وبالتالي يتضح لنا معنى صيغة (افعل)، فالأصل أن تكون (افعل) للوجوب ولا تصرف عنه إلا إذا كان مع هذه الصيغة قرينة، فإذا كان مع هذه الصيغة قرينة فإنها تُحمل على ما تدل عليه القرينة، وقد تتبعنا ما ورد بصيغة (افعل) في كلام العرب وفي لسان الشرع فوجدنا أنه يُستعمل على ستة عشر معنى:

أحدها: إذا كان مجردًا عن القرائن فإنه يُحمل على الوجوب أو الإيجاب كقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} (البقرة: ٤٣)، وتقدم معنا أن هذا هو الأصل ولا يحتاج معه إلى قرينة.

الثاني: أن ترد صيغة (افعل) للندب والاستحباب وليس للوجوب، ومن أمثلته: قوله تعالى: {فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا} (النور: ٣٣)، فهذا الأمر ليس للوجوب، ما هي القرينة التي صرفته؟ القرينة أن الأصل أن الشخص يتصرف في ماله بما أراد، ويدل عليه أنه وُجد مماليك في عهد النبوة و لم يوجب النبي صلى الله عليه وسلم على مُلاكهم أن يكاتبوهم، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (كل مما يليك)، فإن لفظة (كل) فعل أمر، وصُرفت عن الوجوب إلى الندب بدلالة أن هناك من أكل من غير ما يليه في عهد النبوة.

الثالث: الإرشاد، كقوله: {وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ} (البقرة: ٢٨٢)، لماذا صرفناه عن الوجوب؟ لوجود قرينة أن النبي صلى الله عليه وسلم اشترى و لم يُشهد، فدل هذا على أن الأمر هنا ليس للوجوب، وقوله تعالى: {كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ} (البقرة: ١٦٨)؛ لأن الأمر هنا للامتنان، فإذا كان للامتنان فإن الإيجاب يتنافى معه، وإن كان طائفة قالوا: بأن هذه الآية تدل على وجوب أصل الأكل أما نوع المأكول فلا يدخل في هذا.

الرابع: الإباحة، كقوله: {كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ} (المؤمنون: ٥١).

الخامس: التهديد، كقوله: {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} (فصلت: ٤٠)، فإنه هنا ليس على سبيل الطلب وإنما على سبيل التهديد، ومنه قوله تعالى: {قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ} (إبراهيم: ٣٠)، فهذه الآية فيها أمر هو: {تَمَتَّعُوا}، وليس هذا الأمر للوجوب وإنما للتهديد، أخذناه من دلالة السياق.

السادس: الامتنان ومعرفة فضل الله على العبد، كقوله: {كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ} (الأنعام: ١٤٢)، فلما نسب الرزق إلى الله كأنه يمتن على عباده بذلك.

السابع: قد يكون الأمر للإكرام، كقوله: {ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ} (الحجر: ٤٦) (ق: ٣٤)، فليس المراد هنا الإيجاب وإنما الإكرام.

الثامن: قد تكون هذه الصيغة للتسخير، كقوله: {كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ} (البقرة: ٦٥)، فسخرهم ليكونوا كذلك.

التاسع: قد يكون للتعجيز، كقوله: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} (البقرة: ٢٣)، ويعلم أنهم لن يأتوا، إنما أراد بيان عجزهم.

العاشر: الإهانة، كقوله: {ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ} (الدخان: ٤٩)، فهنا لا يُراد به الطلب، إنما يراد به إهانته.

الحادي عشر: قد يأتي للتسوية وبيان أن الأمور متساوية، الفعل وعدمه، كقوله: {فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا} (الطور: ١٦).

الثاني عشر: قد يكون للطلب والدعاء، كقولك: اللهم اغفر لي. (اغفر) صيغة أمر فليست للإيجاب.

الثالث عشر: قد يكون للتمني، كقوله: ألا انجلي.

الرابع عشر: قد يكون للاحتقار، كقوله: {بَلْ أَلْقُوا} (طه: ٦٦)، من كلام موسى للسحرة.

الخامس عشر: قد يكون للتكوين، كقوله: {كُنْ فَيَكُونُ} (البقرة: ١١٧)، التكوين هذا أمر قدري كوني.

السادس عشر: أن يؤتى بصيغة الأمر ويُراد بها الخبر، كقوله: (إذا لم تستح فاصنع ما شئت)، كأنه قال: إذا لم يكن عندك حياء فمن خبرك وشأنك أن تفعل كل ما تريد ولا تلتفت إلى جانب الحياة. وبعضهم قال: بأن هذه الصيغة للتهديد (فاصنع ما شئت) أي: للتهديد. وقال آخرون: هو للتسوية. وعكسه: أي قد يكون هناك صيغة خبر يُراد بها الأوامر، كقوله: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حولين كاملين} (البقرة: ٢٣٣)، فإن قوله: {يُرْضِعْنَ} خبر ومع ذلك يُراد به الأمر، وقوله: (لا تنكح المرأةُ المرأةَ)، هذا خبر يُراد به الأمر، أي لا تكون ولية لها في عقد النكاح.

والضابط في هذا الباب: أن ما جاء من الأخبار يمكن أن يتخلف بعض أفراده عنه فإنه يحمل على الأوامر؛ لأن أخبار الله لا تتخلف، فلما قال: {وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ} (البقرة: ٢٣٣)، وقال: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ} (البقرة: ٢٢٨)، وجدنا بعض الوالدات وبعض المطلقات لا يمتثلن ذلك، فدل هذا على أنه لا يُراد الخبر؛ لأن خبر الله لا يتخلف، فيكون المراد هو الأمر.

قوله: الثانية: أنه حقيقة في الوجوب مجاز في البواقي، وقال أبو هاشم: إنه للندب، وقيل: للإباحة. وقيل: مشترك بين الوجوب والندب، وقيل: للقَدْرِ المشترك بينهما، وقيل: لأحدهما، ولا نعرفه، وهو قول الحجة. وقيل: مشترك بين الثلاثة، وقيل: بين الخمسة. لنا وجوه: الأول: قوله تعالى: {قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} (الأعراف: ١٢)، ذم على ترك المأمور، فيكون واجبًا.

الثاني: قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ} (المرسلات: ٤٨)، قيل: ذم على التكذيب. قلنا: الظاهر أنه للترك، والويل للتكذيب. قيل: لعل هناك قرينه أوجبت. قلنا: رتَّب الذم على ترك مجرد افعل.

الثالث: أن تارك الأمر مخالف له، كما أن الأتي به موافق، والمخالف على صدد العذاب، لقوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (النور: ٦٣). قيل: الموافقة اعتقاد حقية الأمر، فالمخالفة اعتقاد فساده. قلنا: ذلك لدليل الأمر لا له. قيل: الفاعل ضمير، والذين: ومفعول، قلنا: الإضمار خلاف الأصل، ومع هذا فلا بد له من مرجع. قيل:

الذين يتسللون، قلنا: هم المخالفون فكيف يؤمرون بالحذر عن أنفسهم؟ وإن سُلِّم فيضيع قوله تعالى: {أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ} (النور: ٦٣).

قيل: {فَلْيَحْذَرِ} لا يوجب. قلنا: يحسن، وهو دليل قيام المقتضى، قيل: {عَنْ أَمْرِهِ} لا يَعُمُّ، قلنا: عام لجواز الاستثناء.

الرابع: إن تارك الأمر عاصٍ، لقوله تعالى: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} (طه: ٩٣)، {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ} (الطلاق: ٦)، والعاصي يستحق النار لقوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} (الجن: ٢٣)، قيل: لو كان العصيان ترك الأمر لتكرر في قوله تعالى: {وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} (التحريم: ٦)، قلنا: الأول ماض أو حال، والثاني: مستقبل. قيل: المراد الكفار بقرينة الخلود، قلنا: الخلود: المكث الطويل.

الخامس: أنه عليه الصلاة والسلام احتج لذم أبي سعيد الخدري علي ترك استجابته وهو يصلي بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ} (الأنفال: ٢٤).

احتج أبو هاشم: بأن الفارق بين الأمر والسؤال هو الرتبة، والسؤال للندب، فكذلك الأمر، قلنا: السؤال إيجاب، وان لم يتحقق، وبأن الصيغة لما استُعملت فيهما، والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فتكون حقيقة في القدر المشترك.

قلنا: يجب المصير إلى المجاز لما بينا من الدليل، وبأن تَعَرُّف مفهومهما لا يمكن بالعقل، ولا بالنقل، لأنه لم يتواتر، والآحاد لا تفيد القطع.

قلنا: المسألة وسيلة إلى العمل فيكفيها الظن، وأيضًا يتعرف بتركيب عقلي من مقدمات نقلية كما سبق: المسألة الثانية: أن لفظة (افعل) حقيقة في الوجوب أي تُحمل بمجرد ورود هذه الصيغة نحملها على الوجوب، ولا نحملها على المعاني الأخرى إلا إذا كان هناك قرائن، وبالتالي هي حقيقة في الوجوب مجاز في الصيغ الأخرى؛ لأنها لا تُصرف للمعاني الأخرى إلا بدلالة القرينة، وقال أبو هاشم: بأن الأمر للندب. وقال آخرون: بل للإباحة. وقال آخرون: هو مشترك، مرة يُراد به الوجوب، ومرة يُراد به

الندب. وقال آخرون: هو للطلب، لطلب الفعل سواء كان جازمًا كما في الوجوب أم غير جازم كما في الندب.

وقيل: الأمر لأحدهما، أي: للوجوب أو الندب، لكننا لا نعرفه فنقف فيه. وهذا هو قول الحجة الغزالي فإنه يقول: هو بين الوجوب والندب ولا يتميز المراد منهما فأتوقف فيه. والتوقف هذا هو الذي يسير عليه الأشاعرة في معاني دلالات الألفاظ، فهم يقولون: اللفظ لا يدل على المعنى بنفسه حتى يكون معه قرينة.

والجمهور يخالفونهم ويقولون: اللفظ يدل على معنى بنفسه ولا يُحمل على غيره إلا إذا كان هناك قرينة. وهذا المذهب كما أنه يخالف مقصود اللغة الذي هو وجود التخاطب والفهم بين الناس، وأيضًا يخالف طريقة هؤلاء الفقهاء في استخراج الأحكام من الأدلة، ولذلك تجدهم يستخرجون الوجوب من هذه الصيغة ويفهمون من دلالات الألفاظ وإن لم يكن هناك قرائن.

وقيل: بأن الأمر مشترك بين الثلاثة، والمراد بالثلاثة: الوجوب، والندب، والإباحة.

وقيل: بل مشترك بين الخمسة وهي: الوجوب، والندب، والإباحة، والطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب، والقدر المشترك بين الوجوب والندب والإباحة وهو الإذن.

ثم ذهب المؤلف ليستدل على قول الجمهور بأن الأوامر تفيد الوجوب بدلالة عدد من الأدلة:

أولها: قوله تعالى: {قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ} (الأعراف: ١٢)، فعاتبه لكونه لم يمتثل الأمر بالسجود وذمه على ذلك، والذم لا يكون إلا على ترك واجب، فيدل هذا على أن الأوامر تفيد الوجوب. واعترض على هذا: بأنه إنما ذمه على تكذيبه لا على عدم سجوده، قلنا: هذا خلاف ظاهر اللفظ، فظاهر اللفظ أنه إنما ذمه على تركه للسجود، وعدم امتثاله للأمر. فاعترض آخرون بأن أمر الله للملائكة وكان فيهم إبليس يحتمل أن يكون فيه قرينة دلت على أنه للوجوب، واعتُرض على هذا بأنه لا دليل على وجود القرينة وبأنه قد رتّب الذم على الترك وحده.

الدليل الثاني من أدلة دلالة الأمر على الوجوب: قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ} (المرسلات: ٤٨)، فذمهم الله عز وجل لكونهم لم يمتثلوا الأمر، وهذا يدل على أن الأمر يفيد الوجوب.

الدليل الثالث: أن تارك الأمر يُعتبر مخالفًا له، والمخالف للأمر يُخشى عليه من العذاب، والعذاب لا يُخشى إلا على من ترك الواجب، وقد استدلوا عليه بقوله: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (النور: ٦٣)، فدل هذا على أن مخالف الأمر يحذر من وقوع العقوبة عليه، مما يدل على أن الأوامر للوجوب.

واعتُرض على هذا بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن قوله: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} (النور: ٦٣)، المراد به: يعتقدون فساد أمره، وليس المراد به: عدم امتثال أوامره.

وأجيب: بأن هذا يخالف ظاهر اللفظ والأصل في الأوامر أن تكون لطلب الفعل بالقول كما تقدم أنها حقيقة في ذلك، والأصل أن تُصرف الألفاظ لدلالاتها الحقيقية.

الاعتراض الآخر: في قوله: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} (النور: ٦٣)، قالوا: {فَلْيَحْذَرِ} هنا الفاعل ليحذر ضمير مستتر، وقوله: {الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ} هذا مفعول به، كأنه قال: فليحذر المؤمن من هؤلاء الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة.

والجواب عن هذا: عندنا تفسيران للآية:

أحدهما: يحتاج إلى إضمار.

والآخر: لا يحتاج إلى إضمار.

وما لا يحتاج إلى إضمار والتقدير أقوى مما يحتاج إلى الإضمار، ثم على قولكم: بأن فاعل {فَلْيَحْذَرِ} ضمير فلا بد أن تبينوا ما هو مرجع هذا الضمير؟ قيل: بأن مرجع الضمير إلى قوله: {الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ}، {قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ} (النور: ٦٣) أي: فليحذر الذين يتسللون منكم ليحذروا الذين يخالفون عن أمره.

وأجيب: بأن هذا يخالف ظاهر الآية، ثم الذين يتسللون هم الذين يخالفون عن أمر وبالتالي لا يصح أن يأتي أمر للإنسان بأن يحذر من نفسه.

ولو سلمنا أن مرجع الضمير إلى هناك لكان قوله: {أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ}، لا فائدة له ولا ثمرة. وقال آخرون: بأن قوله: {فَلْيَحْذَرِ}، لا يدل على الإيجاب.

وأجيب عن هذا: بأن قوله: {فَلْيَحْذَرِ}، تدل على احتمال وقوع العقاب على مخالف الأمر مما يدل على أن الأمر للوجوب.

وقال المؤلف هنا: قلنا: {فَلْيَحْذَرِ}، يدل على حُسن ذلك الحذر. وهذا دليل لقيام المعنى الذي يقتضي ما ذكرناه من إيقاع العقاب على مخالف الأمر.

اعتُرض باعتراض آخر في قوله: {فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ}، قالوا: ليس المراد هنا جميع الأوامر؛ لأن هذه الصيغة ليست صيغة عموم.

وأجيب: بل هذه الصيغة من صيغ العموم؛ لأنها اسم جنس أمر يصدق على القليل والكثير مضاف إلى معرفة، وأسماء الأجناس المضافة إلى معرفة تفيد العموم ولذلك يجوز الاستثناء من هذا اللفظ.

الدليل الرابع للجمهور على أن الأوامر للوجوب: قالوا: تارك الأمر عاص والعاصي مستحق للعقوبة ولا تكون العقوبة إلا لترك الواجب فيكون تارك الأمر مستحقًا للعقوبة، واستدل عليه بقوله تعالى: {أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي} (طه: ٩٣)، عاتبه الله على عصيان الأمر، فدل هذا على أن الأمر هنا للوجوب، وقوله أيضًا: {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ} (الطلاق: ٦)، فدل هذا على أن تارك الأمر وتارك امتثال الأمر من أهل العصيان، ولا يسمى الإنسان عاصيًا إلا عند تركه لفعل الواجب، ويدل على أن الإنسان العاصي يلحقه الذم أن الله عز وجل توعد العصاة بالعقوبة، كما في قوله: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} (الجن: ٢٣).

اعتُرض على هذا باعتراضات:

الاعتراض الأول: أنه لو كان ترك الأمر عصيانًا لما كان هناك فائدة في قوله: {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} (التحريم: ٦)، بل تكون الجملتان تدلان على معنى واحد.

وأجيب عن هذا: بأن قوله: {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ}، هذا في الماضي {وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ}، هذا في المستقبل، وبالتالي لا تقضي هذه الآية المماثلة بين هذين المعنيين.

الاعتراض الثاني: أن قوله: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا} (الجن: ٢٣)، قالوا: هذا يدل على أن المراد العصيان عصيان الأمر في دخول دين الإسلام؛ لأن الكافر هو الذي يدخل نار جهنم ويُخلد فيها.

وأجيب عن هذا: بأن المراد هنا في قوله: {خَالِدِينَ} المكث الطويل، وأجيب عن هذا بأجوبة أخرى.

الدليل الخامس على أن الأمر يفيد الوجوب: أن النبي صلى الله عليه وسلم استدل بالأوامر على كونها للوجوب، ففي حديث أبي سعيد بن المعلى، وليس الخدري كما ذكر المؤلف: أنه كان يصلي فناداه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجب، فلما قضى أتى للنبي صلى الله عليه وسلم فعاتبه، فقال: إني أصلي. قال: (ألم تسمع لقول الله: {اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ} (الأنفال: ٢٤))، فبين له أن إجابة دعاء النبي صلى الله عليه وسلم واجبة، وأخذها من الأمر هنا، مما يدل على أن الأوامر تفيد الوجوب.

هناك أدلة أخرى تدل على أن الأوامر للوجوب، وما أشار إليه المؤلف أمثلة للأدلة في هذه المسألة.

أبو هاشم تقدم معنا أنه يقول: بأن الأمر يفيد الندب، فقال: بأن هناك فرقًا بين الأمر والسؤال هو الرتبة، فلا يوجد فرق بين السؤال والطلب، عندما يقول العبد: رب اغفر لي. هذا سؤال، بينما يقول الرب: {أَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (الأنعام: ٧٢)، هذا أمر، ما الفرق بينهما؟ قال: لا فرق بينهما إلا في الرتبة، والسؤال لا يدل على الإلزام فكذلك الأمر لا يدل على الإلزام. فقاس سؤال أمر الخالق سبحانه على طلب العبد، وطلب العبد لا يقتضي أمرًا وإيجابًا، قال: فهكذا أمر الباري سبحانه.

وأجيب: بالفرق بينهما، فإن السؤال الذي من العبد مغاير للأمر سواء كان في الرتبة أم في غيره، وأجاب المؤلف: بأن السؤال في الأصل كان يدل على الإيجاب، لكننا صرفناه عن الإيجاب لوجود قرينة. وبعضهم قال: بأننا جعلناه للإيجاب وإن لم يتحقق أن يتم إلزام به.



واستدل أبو هاشم على أن الأمر يفيد الندب: بأن الصيغة وهو صيغة (افعل)، قد استُعملت في مرات وأريد بها الندب، فدل ذلك على أن المراد بهذه الصيغة الندب في جميع مواطنها منعًا لوجود الاشتراك والمجاز في هذا اللفظ؛ لأن الأصل في الاستعمالات أن تكون حقيقية.

وأجيب عن هذا: بأن هذه الاستعمالات لم نصرفها عن الوجوب إلا لوجود أدلة وقرائن تدل على أن الوجوب غير مراد بها.

واستدل من يرى أن الأوامر لا تفيد الوجوب بقوله: بأن الأمر لا يمكن أن نعرف بواسطة العقل أنه يدل على الوجوب؛ لأن المسألة ليست عقلية، ولا يمكن أن نأخذ من النقل أن الأوامر تفيد الوجوب، لماذا؟ لأنه لم يتواتر عن العرب أنهم صرفوا هذا اللفظ إلى الوجوب وعملوا به على الوجوب، وأما الآحاد فإن النقل الآحاد لا يفيد هنا؛ لأن المسألة قاطعة فلا نكتفي فيها بالأدلة الظنية.

وأجيب عن هذا بأجوبة:

الجواب الأول: أن هذه المسألة وسيلة إلى العمل وليست اعتقادية صرفة، وما كان من مسائل الأعمال فإنه يكفي فيه الأدلة الظنية.

الجواب الثاني: أن هذه المسألة مبنية على مقدمات عقلية والعقل يدل على أن صيغة (افعل) تدل على الوجوب.

والصواب: أنه قد تواتر عن العرب استعمال هذه اللفظة للوجوب والإلزام وليس النقل فيها من باب الآحاد، ومن خلال ما سبق نعرف أن الصواب رجحان القول بأن الأوامر تفيد الوجوب بنفسها بدون حاجة لأن يكون معها قرينة، ولكن في مرات عديدة توجد القرينة مع لفظ الأمر فيُصرف عن الوجوب لتلك القرينة.

قوله: الثالثة: الأمر بعد التحريم للوجوب، وقيل: للإباحة، لنا: أن الأمر يفيده، وروده بعد الحرمة لا يدفعه، قيل: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (المائدة: ٢)، للإباحة، قلنا: معارض لقوله: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا} (التوبة: ٥)، واختلف القائلون بالإباحة في النهى بعد الوجوب: المسألة

الثالثة: إذا وردنا تحريم ثم بعده صيغة أمر فعلام يُحمل؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال، مثال ذلك: في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ} (المائدة: ١)، قوله: {غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ}، هذا نهي، ثم جاء بعده أمر في قوله: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (المائدة: ٢)، اصطادوا: فعل أمر جاء بعد النهي، فعلى أي شيء يُحمل؟ العلماء لهم أقوال عديدة أشهرها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنها تحمل على الوجوب. وهذا قول الحنفية، واختاره أيضًا كثير من المالكية وهو مذهب المالكية، واختاره بعضه الشافعية، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، فنبقى على الأصل.

الدليل الثاني: كونه بعد تحريم هذا ليس دليلًا على أنه يُراد به غير الوجوب.

القول الثاني: أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة. وهذا مشهور مذهب كثير من الحنابلة وهو مذهب الإمام أحمد والإمام الشافعي، واستدل أصحاب هذا القول: بأن الأوامر بعد النواهي وردت في مرات عديدة يُراد بها الإباحة، ومن أمثلته: قوله: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (المائدة: ٢)، وهنا اصطادوا فعل أمر بعد النهي وهو للإباحة، فقالوا: نأخذ من هذا أن كل أفعال الأوامر التي بعد النهي للإباحة. واعترض آخرون بورود آيات كثيرة فيها أمر بعد نهي وهو يُحمل على الوجوب بالاتفاق ومنها قوله: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا} (التوبة: ٥)، هذا للوجوب.

القول الثالث: أن الأمر بعد النهي يعيد الحكم على ما كان عليه قبل النهي. فقوله: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا} (التوبة: ٥)، قتالهم كان على الوجوب فنُهي عنه ثم أُمر به فيعود على ما كان عليه من الوجوب، وقوله: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا} (المائدة: ٢)، كان الاصطياد مباحًا فمُنع في وقت الإحرام ثم أُمر به بعده فنحمله على ما كان عليه قبل النهي فيكون للإباحة، وفي قوله صلى الله عليه وسلم: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)، زوروها أمر بعد نهي وكانت زيارة القبور قبل ذلك مندوبة فنُهي عنها ثم أُمر بها فنعيد الحكم على ما كان عليه سابقًا من كونها للندب.

وأما إذا ورد وجوب ثم بعده نهي فحينئذ على ماذا يُحمل؟ قال بعضهم: يبقى على أصله من كونه على التحريم؛ لأن الأصل في النواهي أن تكون للتحريم. وقال آخرون: بل هو للإباحة. ولعل الحكم في هذه المسألة كالحكم في سابقتها من كون النهي بعد الوجوب يعيد الحكم على ما كان عليه سابقًا.

قوله: الرابعة: الأمر المطلق لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقيل: للتكرار، وقيل: للمرة، وقيل: بالتوقف، للاشتراك، أو الجهل بالحقيقة. لنا: تقييده بالمرة والمرات من غير تكرار ولا نقض، وأنه ورد مع التكرار ومع عدمه، فيُجعل حقيقة في القدر المشترك، وهو طلب الإتيان به دفعًا للاشتراك والمجاز، وأيضًا: لو كان للتكرار لعم الأوقات، فيكون تكليفًا بما لا يطاق، ولنسخه كل تكليف بعده لا يجامعه. قيل: تمسك الصِّدِّيق على التكرار لقوله تعالى: {وَآتُوا الزَّكَاةَ} (النور: ٥٦) من غير نكير. قلنا: لعله عليه الصلاة والسلام بين تكراره. قيل: النهي يقتضى التكرار، فكذلك الأمر. قلنا: الانتهاء أبدًا ممكن دون الامتثال. قيل: لو لم يتكرر لم يرد النسخ. قلنا: وروده قرينة التكرار. قيل: حُسْنُ الاستفسار دليل الاشتراك. قلنا: قد يستفسر عن إفراد المتواطئ: مسألة أخرى: الأمر المطلق أي المجرد عن القرينة؛ لأن الأمر إذا كان معه قرينة تفيد التكرار أو عدم التكرار عُمل بها، أما إذا كان هناك أمر لا قرينة معه فحينئذ لا نحمله على أنه يراد به التكرار، بل يدل على المرة الأولى ويمكن أن يراد به ما جاوزه، ونقل المؤلف هنا عددًا من الأقوال: فقال طائفة: لا يفيد التكرار ولا يدفعه. وقال آخرون: بل الأمر المطلق للتكرار. وقيل: للمرة الواحدة. وقيل: يتوقف فيه؛ لأن اللفظ يمكن أن يُحمل على التكرار أو على المرات، ولأنه يُجْهل حقيقة الأمر.

واستدل من يرى أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار بأن الأمر في مرات يأتي مطلقًا، وفي مرات يقيد بالمرة، وفي مرات يقيد بالتكرار، فدل هذا على أن الأمر المجرد لا يدل على مرة ولا على تكرار، لكن المرة الأولى تجب ضرورة؛ لأنه لا يمكن امتثال الأمر إلا بها، ويدل على ذلك: أنه قد ورد الأمر في مرات ومعه صيغة تدل على التكرار، وفي مرات بصيغة تدل على عدم التكرار، فحينئذ يكون المراد بالأوامر طلب الإتيان بالفعل فيكون فعله مرة واحدة ضرورة امتثاله، واستدل على هذا: بأنه لو كان الأمر يفيد التكرار

لعمّ جميع الأوقات وبالتالي لا يتمكن العبد من امتثال الأوامر، أي سيقع بينها تعارض وتضاد، وحينئذ يلزم أن نقول: بأن الأوامر المتأخرة تنسخ الأوامر السابقة؛ لأن الأمر إذا قلنا: بأنه يفيد التكرار فهو يعم جميع الأوقات، وبالتالي لا يتمكن العبد إلا من فعل ذلك المأمور فقط.

وقال بعضهم: بأن الأمر يفيد التكرار؛ لأن أبا بكر استفاد من قوله: {وَآتُوا الزَّكَاةَ} (النور: ٥٦)، تكرار الفعل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وأجيب عن هذا: بأن فهم التكرار ليس من الآية وإنما مما ورد في الحديث: (أنه لا تجب الزكاة في مال حتى يحول عليه الحول)، ومن فعل النبي صلى الله عليه وسلم عندما كان يرسل الجُباة يجبون الزكاة في كل عام.

أما في قوله: النهي يقتضي التكرار. هناك الأمر قلنا: لا يقتضي التكرار على الصحيح، أما النهي فإنه يقتضي التكرار، ولذلك استدل بعض من يرى أن الأمر يقتضي التكرار بقياس الأمر على النهي، فقال: النهي يقتضي التكرار فهكذا الأمر. وأجيب عن هذا: بوجود الفرق بينهما، فامتثال النهي بالترك ولا يتعارض مع فعل آخر بخلاف امتثال الأوامر.

قيل بدليل آخر: لو لم يتكرر الفعل بحصول الأمر به لم يكن هناك نسخ. وأجيب عن هذا: بأن ورود النسخ على الفعل بعده دليل على أنه يُراد به التكرار فيخرج عما نحن فيه.

قال آخرون: بأنه يفيد التكرار أو يفيد المرة بدلالة أنه إذا جاء حَسُن الاستفسار عنه، هل تريد مرة أم تريد التكرار؟ وأجيب عن هذا: بأن حُسن الاستفسار يدل على عدم القطع في المدلول لا يدل على عدم الدلالة الظنية، تقول: جاء زيد. هذا دليل نصي فلا يحسن أن تسأل هل جاء زيد؟، لكن إذا جاءت لفظة محتملة فيجوز أن تسأل، كما لو قلت: جاء طلاب الفصل كلهم. فيسألك سائل حتى زيد؟ تقول: نعم، حتى زيد، مع أن الكلمة الأولى تدل على دخول زيد فيهم، لكنها دلالة ظنية، فحُسن الاستفسار لا يكون إلا عند كون الدلالة ظنية، أما عند قطعية الدلالة فإنه لا يحسن الاستفسار.

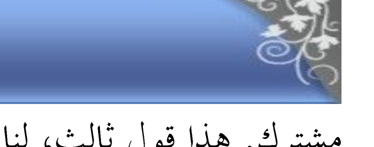
قوله: الخامسة: الأمر المعلّق بشرط، أو صفة مثل: {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} (المائدة: ٦)، {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، لا يقتضى التكرار لفظًا، ويقتضيه قياسًا. أما الأول: فلأن ثبوت الحكم مع الصفة أو الشرط يحتمل التكرار وعدمه، ولأنه لو قال: إن دخلت الدار



فأنت طالق، لم يتكرر. وأما الثاني: فلأن الترتيب يفيد العليّة فيتكرر الحكم بتكرارها، وإنما لم يتكرر الطلاق لعدم اعتبار تعليله: مسألة أخرى: الأمر المعلق بشرط أو صفة لا يقتضي تكرار فعل ذلك المأمور من جهة اللفظ وإنما يقتضيه من جهة القياس، {وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا} (المائدة: ٦)، هنا معلق بشرط، فعندما يوجد جنابة تجب الطهارة، الأصل أنه للمرة الأولى على كلام المؤلف. آخرون قالوا: لا، هذا اللفظ من جهة اللغة يدل على وجوب تكرار فعل الطهارة كلما وُجدت الجنابة. فطائفة قالوا: هذه دلالة لغوية. وآخرون قالوا: هي دلالة قياسية. ولعل القول الأول أظهر، وأما قول القائل لزوجته: إن دخلت الدار فأنت طالق. فهذا معه قرينة تدل على أنه لم يرد إلا الطلقة الواحدة فلا يريد التكرار؛ وذلك لأن الأصل أن الإنسان لا يريد إيقاع الطلاق مكررًا، هذا هو الأصل.

قال: وأما الأول. الذي في مسألة: لا يقتضي التكرار لفظًا. لماذا؟ قال: لأن لو قال: إن دخلت الدار فأنت طالق. لم يتكرر. وأما كونه يقتضيه قياسًا؛ فلأنه لما وُجدت فيه الصفة أو شرط كانت تلك الصفة أو الشرط علة بثبوت الحكم فيثبت الحكم لوجود علته، وهذا هو القياس.

قوله: السادسة: الأمر المطلق لا يفيد الفور، خلافًا للحنفية. ولا التراخي خلافًا لقوم، وقيل: مشترك. لنا: ما تقدم. قيل: إنه تعالى ذم إبليس على الترك، ولو لم يقتض الفور لما استحق الذم. قلنا: لعل هناك قرينة عينت الفورية. قيل: {وَسَارِعُوا} (آل عمران: ١٢٣)، يوجب الفور، قلنا: فمنه لا من الأمر، قيل: لو جاز التأخير فإما مع بدل فيسقط، أو لا معه، فلا يكون واجبًا، وأيضًا: إما أن يكون للتأخير أمد وهو إذا ظن فواته، وهو غير شامل، لأن كثيرًا من الشبان يموتون فجأة، أو لا فلا يكون واجبًا. قلنا: متقوض بما إذا صرح به، قيل: النهي يفيد الفور، فكذا الأمر، قلنا: لأنه يفيد التكرار: المسألة السادسة: الأمر المطلق، أي المجرد عن القرائن، فإنه إذا كان مع الأمر قرينة تفيد الفورية أو لا تفيد الفورية حُمل عليها، لكن إذا كان مجردًا لا قرينة معه فهل نحمله على الفور؟ الجمهور قالوا: يُحمل على الفور. والشافعية قالوا: لا يُحمل على الفور. واختار المؤلف قول الشافعية، قال: وقيل: هو



مشترك. هذا قول ثالث، لنا ما تقدم من كون الأمر لا يدل بنفسه على الفورية، ويدل على هذا أنه مرات يطلق الأمر ولا يراد به الفور، واحتج الجمهور على أن الأمر يفيد الفورية بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن الله ذم إبليس على ترك امتثال الأمر بالسجود، ولو كان الأمر لا يفيد الفورية لقال إبليس: سأمتثل هذا الأمر بعد ذلك؛ لأن الأمر لا يفيد الفورية. وأجاب آخرون: بأنه يمكن أن تكون هناك قرينة تدل على الفورية، لكن لا يصح التعويل على احتمال وجود القرائن، لا يُصرف اللفظ عن مدلوله إلا لقرينة محققة، أما احتمال القرائن فإنه لا يصح التعويل عليه.

الدليل الثاني: قوله: {وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ} (آل عمران: ١٣٣)، {فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ} (البقرة: ١٤٨) قالوا: فدل هذا على وجوب المبادرة والفورية في امتثال الأمر. وأُجيب عن هذا الاستدلال: بأن البحث في أصل لغة العرب هل الأمر يفيد الفور؟ أما وجود قرينة شرعية تحمل أوامره على الفورية فهذا خارج البحث.

الدليل الثالث: أنه لو جاز للعبد أن يؤخر امتثال الأمر لكان مع أحد أمرين:

الأمر الأول: إما مع عدم بدل، وحينئذ يؤدي إلى أن الأوامر وعدمها سواء.

الأمر الثاني: إما أن يكون إلى بدل، فحينئذ يسقط وجوب الواجب ويجب البدل.

وإما أن يكون تأخيره إلى أمد ووقت محدد فحينئذ لا بد من إقامة الدليل.

قال: وهو إذا ظن فواته. وهذا لا يتمكن العباد من معرفته، لماذا؟ لأننا نجد أن كثيرًا من الناس يبغتهم الموت وبالتالي لو قلنا: بأن الأوامر لا تفيد الفورية لأخروها ثم بعد ذلك إذا جاءهم الموت قالوا: كنا نظن أننا سنبقى ونتمكن من فعل الواجب. ومن ثمرات هذه المسألة.

الدليل الرابع: أن النهي يفيد الفور، قالوا: فإذا أفاد النهي الفور فكذلك الأمر من باب القياس عليه. وأجيب عن هذا بالفرق بينهما، فالنهي يقتضي التكرار ولذلك اقتضى الفور، والأمر لا يقتضي التكرار وبالتالي لا يلزم أن يكون مقتضيًا للفور. ولعل قول الجمهور في هذه المسألة أرجح، وذلك لأن العرب تعتبر من لم يبادر بفعل الأمر عاصيًا.



ومن ثمرات هذه المسألة: مسألة الحج، هل يجب على الفور كما قال الجمهور؟ أو يجوز تأخيره كما قال الشافعية.

قوله: الفصل الثالث في النواهي، وفيه مسائل: الأولى: النهي يقتضى التحريم لقوله تعالى: {وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} (الحشر: ٧)، وهو كالأمر في التكرار و الفور: انتقل المؤلف إلى مبحث النواهي، والمراد بالنواهي: طلب ترك الفعل على جهة الاستعلاء، والصواب أن النواهي هي ذات الصيغة وذات اللفظ وأن ما في القلب من المعاني مغاير لحقيقة النهي، ولا يُشترط في النواهي الإرادة، إرادة عدم الفعل كما قلنا في الأوامر، والنواهي تقتضي التحريم؛ لقوله تعالى: {وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} (الحشر: ٧)، أما من جهة اقتضاء الفورية فالصواب أن الأمر يقتضي الفورية ويقتضي التكرار.

قوله: الثانية: النهي يدل شرعًا على الفساد في العبادات؛ لأن المنهي عن بعينه لا يكون مأمورًا به، وفي المعاملات إذا رجع إلى نفس العقد، أو أمر داخل فيه أو لازم له كبيع الحصاة، والملاقيح، والربا؛ لأن الأولين تمسكوا على فساد الربا بمجرد النهي من غير نكير، وإن رجع إلى أمر مقارن كالبيع في وقت النداء فلا: المسألة الثانية: هل يدل النهي على الفساد أو لا يدل؟ النهي إما أن يكون نهيًا عن ذات الفعل، أو يكون نهيًا عن الفعل حال الاتصاف بوصف، أو يكون النهي عن صفة فيُفعل المأمور حال الاتصاف بتلك الصفة، وإما أن يكون النهي لفعل خارج عن المأمور به، مثال ذلك: نهى عن الزنا. هذا نهي عن الفعل، فحينئذ يدل على فساد هذا الفعل، فلا يجب مهر ولا يثبت نسب ولا يترتب عليه نفقة ولا غير ذلك من أحكام النكاح الصحيح، لماذا؟ لأن النهي يقتضي الفساد، ما معنى اقتضاء الفساد؟ ألا تترتب عليه آثار الصحيح.

النوع الثاني: إذا نُهي عن الفعل حال الاتصاف بوصف؛ كنهيه عن صوم يوم العيد، والنهي عن الصلاة بعد الفجر، فالجمهور يقولون: هذا النهي يدل على الفساد والبطلان، وبالتالي لا يصح هذا الفعل ولا تترتب عليه آثاره. والحنفية يقولون: هذا الذي نُهي عنه بوصفه لا أصله يقتضي الفساد دون البطلان. ويرتبون على ذلك أنه يمكن تصحيحه، ولذلك مثلًا في نكاح الشغار يقولون: نهى عن نكاح الشغار، فهذا

يقتضي فساده دون بطلانه فيمكن تصحيحه. وعند الجمهور يقولون: هذا فاسد، ولا بد من عقد جديد ولا تترتب عليه شيء من آثار العقد الصحيح.

النوع الثالث: النهي عن صفة، إذا فُعل المأمور حال الاتصاف بتلك الصفة وهي المسألة المسماة بالصلاة في الدار المغصوبة، فعند الجمهور يقولون: يصح الفعل وتترتب عليه آثاره من سقوط القضاء ووجود الأجر. والحنابلة يقولون: لا يصح ذلك الفعل.

النوع الرابع: فإذا كان النهي عن فعل خارج كما نُهي عن استعمال آنية الذهب، فإذا توضأ من آنية الذهب، هو عند غسله ليديه لا يستعمل آنية الذهب بل يكون أمرًا خارجًا فهذا لا يفيد الفساد ولا البطلان بالاتفاق.

قال المؤلف: النهي يدل شرعًا على الفساد في العبادات؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد)، قال: لأن المنهي عنه بعينه لا يمكن أن يكون هو الفعل المأمور به شرعًا فكيف يكون مأمورًا به ومنهيًا عنه؛ لأن الأمر والنهي متضادان فلا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، وأما النهي في العبادات فهل يقتضي الفساد؟ قال: هذا ينقسم إلى أقسام:

القسم الأول: إذا رجع النهي إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو لازم له فحينئذ يقتضي الفساد، ومثّل له ببيع الحصاة، بيع الحصاة بيع فيه غرر، فهنا النهي رجع إلى نفس المنهي عنه، أو بيع الملاقيح وهي: ما يكون في أصلاب الحيوانات من أولادها، أو النهي عن الربا، الربا أمر داخل في العقد، فهذا يقتضي الفساد. قال: لأن الأوليين أي: لأن الصحابة -رضوان الله عليهم- والتابعين تمسكوا في الدلالة على فساد الربا بأنه قد نُهي عنه بمجرد النهي ولم يكن هناك نكير من أهل الزمان الأول، فهذا إجماع.

القسم الثاني مما نُهي عن من المعاملات: أن يكون النهي ليس عائدًا إلى ذات العقد ولا لأمر داخل فيه ولا لازم له وإنما لأمر مقارن له خارج عن ماهيته، ومن أمثلته: مسألة البيع في وقت النداء، فهذا قد وقع الخلاف فيه بين العلماء، فقال الجمهور: بأنه لا يقتضي الفساد؛ لأن النهي عن أمر خارج.



وقال الحنابلة: بأنه يقتضي فساد هذه المعاملة. واستدلوا عليه: بأن ظرف الزمان صفة للفعل والنهي عن الفعل لصفته يدل على بطلانه، فإنه قال: {وَذَرُوا الْبَيْعَ} (الجمعة: ٩)، فالنهي هنا للفعل.

وهناك بحث طويل فيما يتعلق باقتضاء النهي للفساد هذا أبرز ملامحه.

قوله: الثالثة: مقتضى النهى فعل الضد؛ لأن العدم غير مقدور. وقال: أبو هاشم: من دُعي إلى زنا فلم يفعل مُدِح ، قلنا: المدح على الكف: المسألة الثالثة: مقتضى النهي أي مدلول النهي ونتيجته تؤدي إلى أنه يجب على الإنسان أن يفعل ضدًا من أضداد المنهي عنه؛ لأنك إذا تركت المنهي عنه لا بد أن تفعل ضدًا له؛ لأن الضدين هنا لا بد من وجود أحدهما، إذ عدم الفعل بدون أن تفعل فعلًا آخر غير مقدور للمكلف. وقال أبو هاشم: بأن من دُعي إلى زنا فلم يفعل مُدح، فدل هذا على أن العدم مطلوب فيمدح على مجرد كفه وإن لم يخطر بباله ضد ذلك المنهي عنه. وأجيب عن هذا: بأن الاستدلال في هذه المسألة بدلالة التلازم فيلزم من ترك المنهي عنه أن تفعل ضدًا من أضداده، ودلالة التلازم دلالة صحيحة تؤخذ من كلام العرب.

قوله: الرابعة: النهى عن الأشياء؛ إما عن الجمع كنكاح الأختين، أو عن الجميع كالربا والسرقة: المسألة الأخيرة تقسم للنواهي، فإن النواهي مرة تكون عن الشيء المفرد؛ كقوله: {وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا} (الإسراء: ٣٢)، ومرة تكون عن شيئين، وهذه تنقسم إلى قسمين:

الأول: النهي عن الشيئين على سبيل الانفراد فيُنهى عن كل منهما وحده؛ كقوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى} (النساء: ١١٥)، فكل منهما منهي عنه على سبيل الانفراد، وهذا يسمى نهي عن الجميع.

الثاني: نهي عن الجمع بين شيئين ومن أمثلته: النهي عن نكاح الأختين هو نهي عن الجمع بينهما، وقد وقع الاختلاف في بعض النصوص مثل ما ورد في الحديث: (النهي عن البول في الماء الراكد والاغتسال منه)، هل النهي هنا على سبيل الجمع فيُنهى عن الجمع بينهما، أو أن النهي عن الجميع؟.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٨٠:٠٠؟.

جـــ: (لا تُنكَحُ) بالضم، فإذا كانت بالضم وهي الرواية تكون (لا) نافية فيكون خبرًا، لكن لو كانت (لا تُنكِحِ المرأة) تكون هنا ناهية، لكن الرواية بالضم فبالتالي نحمل هذا الخبر على أن المراد به الأمر؛ لأنه قد يتخلف، فنجد أن بعض النساء تُنكِح امرأة أخرى مخالفة للشرع، وخبر الله لا يتخلف فنحمل هذا اللفظ على أنه أمر، ومن أمثلته قوله تعالى: {وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا} (آل عمران: ٩٧)، لكن نجد أن بعض الناس يدخله ولا يكون آمنًا في بعض الأزمان فحينئذ نقول: بأن الخبر هنا يُراد به الأمر، كأنه قال: من دخل الحرم فأمنوه.

س٢: [...] ٨٣:٣٣؟.

جـــ: المدلول أي النتيجة التي يدل عليها اللفظ أو يفضي ويقتضيها اللفظ.

س٣: هل الأمر في الآداب يُحمل على الندب أو على الوجوب؟

جـــ: الجواب يُحمل على الوجوب؛ لعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن النصوص الشرعية التي وردت بحمل الأمر على الوجوب عامة لم تفرق بين حكم وأدب.

الدليل الثاني: أنه لا يوجد ضابط مفرق بين ما هو أدب وما هو حكم ويُفضي القول بمثل هذه المقالة إلى إبطال دلالة أوامر الشريعة بكل شيء، يقولون: قوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (البقرة: ٤٣)، هذا أدب؛ لأنه يُراد به تأديب النفس لتكون خاضعة لله فيكون هذا للندب، وكذبوا في مثل هذه المقالة، فحينئذ الصواب: أن الأوامر حتى في الآداب تُحمل على الوجوب، ويدل على ذلك إجماع الصحابة

والتابعين على حمل عدد من الأوامر في مسائل الآداب على الوجوب، وأما صرف بعض الأوامر عن الوجوب فهو لقرينة اقترنت به.

س٤: [...] ٨٦:٤٠؟.

جـ: أما حديث: (كل بيمينك)، فهذا حُمل على الأصل ويدل عليه أحاديث أخرى، وأما (كل مما يليك)، فهنا وردت أحاديث دلت على جواز تجاوز ما يليه سواء عند اختلاف الصنف أو نحوه، وهناك اختلاف بين العلماء في مدلول هذا الأمر (كل مما يليك)، الجمهور يقولون: هو على الاستحباب والندب. وطائفة قالوا: بأنه على الوجوب. حتى في قوله: (كل بيمينك)، الجمهور يقولون: هو على الاستحباب. والصواب: أنه على الوجوب وأنه يُحمل على أصل مدلول الأمر.

الشريط الحادي عشر: الباب الثالث في العموم والخصوص.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

هذا لقاء جديد من لقاءتنا في كتاب (منهاج الوصول) نقرأ في مباحث العموم والخصوص.

*** المتن ***

الباب الثالث في العموم والخصوص

وفيه فصول: الفصل الأول في العموم

العام: لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد.

وفيه مسائل:

الأولى: أن لكل شيء حقيقة هو بها هو. فالدال عليها المطلق، وعليها مع وحدة معينة: المعرفة، وغير معينة: النكرة، ومع وحدات معدودة: العدد. ومع كل جزيئاتها: العام.

الثانية: العموم إما لغة بنفسه كأي: للكل، ومَن: للعَالَمِين، وما: لغيرهم، وأين: للمكان، ومتى: للزمان، أو بقرينة في الإثبات كالجمع المحلى بالألف واللام والمضاف، وكذا اسم الجنس، أو النفي كالنكرة في سياقه، أو عرفًا: مثل: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات، أو عقلًا كترتيب الحكم على الوصف، ومعيار العموم جواز الاستثناء، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكر، وقيل: لو تناوله لامتنع الاستثناء لكونه نقضًا، قلنا: متقوض بالاستثناء من العدد.

وأيضًا استدلال الصحابة –رضي الله عنهم– بعموم ذلك، في مثل: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} (النور: ٢)، {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله)، (الأئمة من قريش)، (نحن معاشر الأنبياء لا نورث)، شائعًا من غير نكير.



الثالثة: الجمع المنكر لا يقتضى العموم، لأنه يحتمل كل أنواع العدد، قال الجُبّائي: إنه حقيقة في كل أنواع العدد، فيحمل على جميع حقائقه. قلنا: لا، بل في القدر المشترك.

الرابعة: قوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} (الحشر: ٢٠)، يحتمل نفي الاستواء من كل وجه، ومن بعضه، فلا ينفي الاستواء من كل وجه؛ لأن الأعم لا يستلزم الأخص، وقوله: لا آكل، عام في كل مأكول فيحمل على التخصيص، كما لو قيل: لا آكل أكلًا، وفرّق أبو حنيفة بأن أكلًا يدل على التوحيد، وهو ضعيف، فإنه للتوكيد، فيستوي فيه الواحد والجمع.

الفصل الثاني في الخصوص

وفيه مسائل:

الأولى: التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، والفرق بينه وبين النسخ، أنه يكون للبعض، والنسخ قد يكون للكل، والمخصص المخرج عنه، والمخصص المخرج وهو إرادة اللافظ، ويقال للدال عليها مجازًا.

الثانية: القابل للتخصيص: حكم ثبت لمتعدد لفظًا، كقوله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} (التوبة: ٥)، أو معنى، وهو ثلاثة:

الأول: العلة، وجوّز تخصيصها، كما في العرايا.

الثاني: مفهوم الموافقة، فيخصَّص بشرط بقاء الملفوظ، مثل: جواز حبس الوالد لحق الولد.

الثالث: مفهوم المخالفة: فيخصَّص بدليل راجح، كتخصيص مفهوم (إذا بلغ الماء قلتين)، بالراكد، قيل: يوهم البَدَاءَ أو الكذب، قلنا: يندفع بالمخصص.

الثالثة: يجوز التخصيص ما بقي غير محصور، لسماجة: أكلت كُلَّ رمان، ولم يأكل غير واحدة. وجوّز القفال إلى أقل المراتب، فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة، فإنه الأقل عند الشافعي وأبي حنيفة، بدليل تفاوت الضمائر، وتفصيل أهل اللغة، واثنان عند القاضي والأستاذ، بدليل قوله تعالى: {وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ} (الأنبياء: ٧٨)، فقيل: أضاف إلى المعمولين. وقوله تعالى: {فَقَدْ صَغَتْ

قُلُوبُكُمَا} (التحريم: ٤)، فقيل: المراد به الميول، وقوله: عليه الصلاة والسلام: (الاثنان فما فوقهما جماعة)، فقيل: أراد به جواز السفر، وفي غيره إلى الواحد، وقومٌ إلى الواحد مطلقًا.

الرابعة: العام المخصَّص مجاز، وإلا لزم الاشتراك، وقال بعض الفقهاء: إنه حقيقة. وفرق الإمام: بين المخصِّص المتصل، والمنفصل؛ لأن المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف. قلنا: المركب لم يوضع، والمفرد متناول.

الخامسة: المخصَّص بمعين حجة، ومنعها عيسى بن إبان، وأبو ثور، وفصَّل الكرخي. لنا: أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر، لاستحالة الدور، فلا يلزم من زوالِها زوالُها.

السادسة: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصِّص، وابن سريج أوجب طلبه أولًا. لنا: لو وجب لوجب طلب المجاز، للتحرز عن الخطأ، واللازم منتفٍ، قال: عارض دلالته احتمال المخصِّص. قلنا: الأصل يدفعه.

*** الشرح ***

هذا المبحث من المباحث المهمة في دلالات الألفاظ وقواعد الاستنباط، ويترتب عليه فهم النصوص الشرعية من كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، بل هو من الأدلة الدالة على ثبوت حكم الشريعة في جميع الأزمان؛ لأن لفظ العموم يشمل جميع الأفراد في زمن النبوة وبعدها، ولذلك كان من الألفاظ التي يمكن الحكم بها على النوازل الجديدة والمسائل الحادثة، بحث المؤلف فيه عددًا من الفصول:

أولها: في العموم.

والثاني: في التخصيص.

والثالث: في المخصصات.

ونتحدث عن الفصلين الأولين في يومنا هذا.

قوله: الباب الثالث في العموم والخصوص، وفيه فصول: الفصل الأول في العموم، العام: لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد: ابتدأ بتعريف العموم، ونلاحظ أن العموم دلالة، بينما العام هو الدال على العموم، فالعموم هو: استغراق الأفراد الصالحة بالحكم، وعرف المؤلف العام: بأنه لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد.

قوله هنا: العام لفظ: لأن غير الألفاظ لا يستفاد منها العموم والاستغراق وإنما يُستفاد العموم من الألفاظ فقط، وبالتالي أفعال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤخذ منها العموم، من أمثلة هذا: أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في الكعبة، هذا فعل ليس بلفظ، وحينئذ قلنا: بأن هذا الفعل لا يؤخذ منه العموم وبالتالي لا يُحمل على جميع أنواع الصلوات ونحمله على أقلها، ويبقى هنا إشكال في المفاهيم، ودلالة الاقتضاء، وحذف المعمول من سياق النفي أو النهي فإن –كما سيأتي- يقول كثير من الأصوليين: إنها تفيد العموم. ولعلنا نترك البحث لوقتها هناك.

قوله: يستغرق: أي يشمل بمدلوله جميع أفراده ليخرج بذلك الخاص والمعين فإنها لا تشمل جميع أفرادها ولا تستغرق جميع مدلولها.

وقوله: جميع ما يصلح له: ليخرج المطلق، مثل ما لو قال: أعتق رقبة. فهنا رقبة لفظ مستغرق لجميع الرقاب لكنه ليس على سبيل الشمول، لم يشمل الجميع وإنما على سبيل البدلية.

وقوله: بوضع واحد: لإخراج الألفاظ المشتركة، الألفاظ المشتركة مثل ماذا؟ المشتري، فهنا يصدق على المقابل للبائع، ويصدق على الكوكب المعروف، فهذا لفظ يستغرق جميع ما يصلح له لكنه ليس بوضع لغوي واحد وإنما لكل واحد منها وضع مستقل.

وهناك من الأصوليين من يرى أن اللفظ المشترك يصدق على جميع أفراده، لو قال: لا تقرب عين فلان. قالوا: يشمل عينه الباصرة والجارية والذهب؛ لأن كلًا منها يسمى بهذا الاسم عين، فهنا لفظ مشترك استغرق جميع ما يصلح له لكن بحسب أوضاع مختلفة.

قوله: وفيه مسائل: وفيه يعني في أحكام العام عدد من المسائل أو في العموم.

قوله: الأولى: أن لكل شيء حقيقة هو بها هو. فالدال عليها المطلق، وعليها مع وحدة معينة: المعرفة، وغير معينة: النكرة، ومع وحدات معدودة: العدد. ومع كل جزيئاتها: العام: الأولى متعلقة بتقسيم دلالة الألفاظ، فإن اللفظ على خمسة أنواع:

النوع الأول: المطلق، وهو الذي يدل على الحقيقة والماهية بدون أن يكون فيها قيد بحيث يشمل بعض أفراده أو أحد أفراده دون الجميع، مثال ذلك: قوله: أعتق رقبة. فهنا يدل على الحقيقة، حقيقة العبودية من حيث هي بدون أن يكون مستغرقًا لأفرادها، فهذا يسمى المطلق، ومن أمثلته: قلم، طالب، أكرم طالبًا.

النوع الثاني: ما يدل على الحقيقة لكن مع إشعاره بأن يراد به وحدة معينة أو فرد واحد بالتعيين، وهذا يسمى المعين، والمؤلف قال عنه: المعرفة. مثل: هذا القلم، وهذا الكتاب، وهذا الطالب، فهذه ليست مطلقة وإنما معينة تدل على فرد واحد معين.

النوع الثالث: ما كان دالًا على الحقيقة مع دلالته على أفراد غير معينين، وقال المؤلف بأن مثاله: النكرة، كما لو قال: أقلام.

النوع الرابع: ما يدل على الحقيقة مع دلالته على وحدات معدودة، فهذا يسمى العدد، كما لو قال: مائة كتاب.

النوع الخامس: لفظ دال على الحقيقة مع استغراقه لجميع الأفراد والجزئيات، ويسمى العام، ومثاله: ما لو قلت: لا تدخل الأقلام في البيت. تشمل جميع أنواع الأقلام.

قوله: الثانية: العموم إما لغة بنفسه كأي: للكل، ومَن: للعَالَمِين، وما: لغيرهم، وأين: للمكان، ومتى: للزمان، أو بقرينة في الإثبات كالجمع المحلى بالألف واللام والمضاف، وكذا اسم الجنس، أو النفي كالنكرة في سياقه، أو عرفًا: مثل: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات، أو عقلًا كترتيب الحكم على الوصف، ومعيار العموم جواز الاستثناء، فإنه يخرج ما يجب اندراجه لولاه، وإلا لجاز من الجمع المنكر، وقيل: لو تناوله لامتنع الاستثناء لكونه نقضًا،

قلنا: متقوض بالاستثناء من العدد. وأيضًا استدلال الصحابة –رضي الله عنهم– بعموم ذلك، في مثل: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي} (النور: ٢)، {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله إلا الله)، (الأئمة من قريش)، (نحن معاشر الأنبياء لا نورث)، شائعًا من غير نكير:

انتقل المؤلف للحديث عن صيغ العموم، وهذا مشعر بأن للعموم صيغة تدل عليه بنفسها من غير حاجة لوجود قرينة، وهذا هو قول الجماهير خلافًا للأشاعرة، بناء على قولهم في جعل الكلام هو المعاني النفسية، وقسم المؤلف ألفاظ العموم إلى أقسام:

القسم الأول: ما يدل على العموم من جهة اللغة، وهذا ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يدل بنفسه.

الثاني: ما يدل بقرينة.

القسم الثاني: ما يدل على العموم من طريق العُرف.

القسم الثالث: ما يدل على العموم من طريق العقل.

وتفصيل هذا:

القسم الأول: ما دل على العموم باللغة بنفسه، فمن أمثلته الأسماء المبهمة، وتلاحظون أن ألفاظ العموم من الأسماء، أما الحروف فإنها لا تدل على العموم، وهكذا الفعل بنفسه لا يدل على العموم إلا في مسألة حذف متعلق الفعل إذا كان في سياق النفي وما شابهه على ما سيأتي.

إذن الآن عرفنا أن العموم إنما يدل عليه الأسماء، أما الحروف والأفعال فإنها لا تدل على العموم بنفسها، والأسماء الدالة على العموم منها ما يدل بنفسه بدون أن يكون معه قرينة، ومن أمثلته: الأسماء المبهمة، ومن أمثلته: (مَنْ) {لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ} (يونس: ٦٦)، فهذا مفيد للعموم، وسواء كان اسم شرط {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ} (الزلزلة: ٧)، {مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً} (البقرة: ٢٤٥)، فهنا اسم شرط، أم كان اسم استفهام {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} (البقرة: ٢٥٥)، وهكذا (ما) الموصولة أو الشرطية أو الاستفهامية فإنها تفيد العموم ومن أمثلته: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} (البقرة: ٢٨٤)، يعني جميع ما في السماوات وجميع ما في الأرض،

ومن أمثلته: {وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ} (البقرة: ١٩٧)، هنا (ما) شرطية أفادت العموم، وتلاحظون أن (ما) إذا كانت حرفًا فإنها لا تفيد العموم بنفسها مثل: (ما) النافية {وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ} (آل عمران: ٦٢)، فهنا (ما) نافية وبالتالي لا تفيد العموم بنفسها، إنما استفدنا العموم من النكرة إذا كانت في سياق النفي، و(أين) للمكان سواء كانت شرطية أم كانت استفهامية فإنها تفيد العموم، ومثله لفظة (متى) للزمان فإنها مفيدة للعموم.

ومثّل المؤلف هنا بلفظة (أي) وذكر أنها تفيد العموم، والصواب أن (أي) تفيد الإطلاق ولا تفيد العموم، ولذلك لو قال: تصدق بأي ريال. فإنه لا يستغرق جميع الأفراد وإنما يصدق على فرد واحد، وأما قوله تعالى: {أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى} (الإسراء: ١١٠)، فهنا إنما أفادت العموم لكونه في سياق الشرط، وإذا كانت في سياق الشرط فإن النكرات تفيد العموم فـــ (أي) بمثابة النكرة لا تفيد العموم في نفسها إلا إذا كان في سياق النفي أو الشرط، وهناك صيغ أخرى تفيد العموم بنفسها مثل: (كل) و(جميع)، و(قاطبة) و(كافة)، فإنها تفيد العموم بنفسها.

القسم الثاني من ألفاظ العموم اللغوية: ما يدل على العموم بقرينة في الإثبات، ومن أمثلته: الجمع المحلى بالألف واللام (بأل) مثل: الرجال، والنساء، والمؤمنون، فهذه الألفاظ تفيد العموم، لماذا؟ لوجود (أل) معها، فهنا جمع أفاد العموم لغة لاقترانه بأل، وقوله هنا: في الإثبات. يعني في الإثبات أو النفي؛ لأن هناك قسم آخر لا يفيد العموم إلا بقرينة في النفي خاصة، وأما هذه الألفاظ فهي تفيد العموم في الإثبات والنفي، وتلاحظون أن (أل) هنا هي أل الاستغراقية؛ لأن هناك أنواع أخرى من (أل) ليست مرادة هنا.

ومما يفيد العموم لغة بالقرينة (المضاف) أي الجمع المضاف إلى معرفة، ومن أمثلته: قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، فإن {أَوْلَادِكُمْ} هنا جمع مضاف إلى معرفة فأفاد العموم، ومن أمثلته: قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، فإن أمهات جمع أضيف إلى معرفة فأفاد العموم، فيشمل أمهات الصلب، ويشمل أمهات الآباء، وأمهات الأجداد، وأمهات الأمهات.

قال: وكذا اسم الجنس. اسم الجنس يُراد به المصدر أو ما يشمل القليل والكثير فإنه إذا عُرّف (بأل) الاستغراقية أفاد العموم، ومن أمثلته: لفظة (ماء) تصدق على القليل والكثير، إذا عُرّفت (بأل)

أفادت العموم، ومن أمثلته أيضًا: تمر، فإنها تشمل القليل والكثير، وإذا عرفت بأل أفادت العموم، وبعضهم يقول: اسم الجنس ما لا واحد له من جنسه فيشمل الماء ولا يشمل التمر، ومن أمثلته: قول الله تعالى: {وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ} (البقرة: ٢٧٥)، على الصحيح، فإن {الْبَيْعَ} اسم جنس يصدق على القليل والكثير، ولذلك قال الجمهور خلافًا للحنفية، ومن أنواع هذا على الصحيح أيضًا: المفرد إذا عُرّف (بأل) الاستغراقية أفاد العموم، ومن أمثلته: قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} (العصر: ٢، ٣)، أما إذا كانت (أل) التي مع الاسم المفرد جنسية للجنس فإنها لا تفيد العموم، كما لو قال: الدينار أفضل من الدرهم. هنا جنسية، والولد الذكر خير من البنت الأنثى، هذا يعني في الغالب؛ لأن هنا (أل) ليست استغراقية وإنما للجنس.

أما المفرد المضاف إلى معرفة فإن للعلماء فيه قولين:

الأول: الحنابلة والمالكية يرون عمومه.

الثاني: الشافعية والحنفية لا يرون عمومه.

ولذلك لم يذكره المؤلف هنا؛ لأنه شافعي المذهب، والقول بعد إفادة المفرد المضاف إلى معرفة للعموم أرجح من القول الآخر.

النوع الآخر مما يفيد العموم باللغة بوجود قرينة في سياق الإثبات: النكرة في سياق النفي وما شابهه، ومن أمثلته: قولك: إلا إله إلا الله. فإن (إله) نكرة في سياق النفي فأفادت العموم، ومثله: ما لو كانت في سياق النهي، كما في قول الله تعالى: {فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا} (الجن: ١٨)، فإن {أَحَدًا} نكرة في سياق النهي فتفيد العموم، ومثله: النكرة في سياق الشرط، في سياق الاستفهام الإنكاري فهذه تفيد العموم. هذا كله مما يدل على العموم بطريق اللغة.

القسم الثاني: ما يدل على العموم بطريق العُرف، ومثّل له المؤلف: بدلالة الاقتضاء وهو: أن يكون في الكلام حذف لا يصح الكلام إلا بتقديره، فحينئذ نقدر كل لفظ يصلح له، ومن أمثلته: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (النساء: ٢٣)، فإنه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات، وبناء عليه يحرم مجرد عقد النكاح ولو لم يكن هناك وطء، ومن أمثلته: في قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} (المائدة: ٣)،

فهذا يشمل جميع أنواع الاستعمالات، لماذا؟ لأن أمهات والميتة ذوات، والأحكام التكليفية لا تصدق على الذوات إنما تصدق على الأفعال وبالتالي نحتاج إلى تقدير فعل ومن هنا نقول: بأننا نقدّر جميع الأفعال التي يمكن أن تقَدر هنا إلا ما ورد دليل باستثنائه وعدم صلاحية تقديره.

القسم الثالث: ما يدل على العموم بطريق العقل، ومن أمثلته: ترتيب الحكم على الوصف فإنه يدل على أن كل وصف يماثل هذا الوصف فإنه يُحكم عليه بذلك الحكم، ومن أمثلته: في قوله صلى الله عليه وسلم: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم)، حينئذ نأخذ من هذا أن كل ما يطوف فإنه ليس بنجس.

س: ما الأدلة على أن هذه الألفاظ تفيد العموم؟.

جـــ: القول بأن هذه الألفاظ تفيد العموم هو قول جماهير أهل العلم، وهناك اختلاف فيه، بعض أهل العلم قال: لا تفيد جميعًا وتحتاج إلى وجود دليل وقرينة. وبعضهم قال: بأن بعض هذه الصيغ تفيد العموم وبعضها لا يفيد العموم. وحينئذ احتاج المؤلف إلى ذكر الأدلة على أن هذه الألفاظ مفيدة للعموم، قال: الدليل الأول: جواز الاستثناء من هذه الألفاظ ولذلك يقولون: معيار العموم أي الدليل الدال على أن اللفظ يفيد العموم هو جواز الاستثناء منه، ولذلك في قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} (العصر: ٢، ٣)، لفظة: {الْإِنْسَانَ} تفيد العموم بدلالة أنه قد ورد عليها الاستثناء، فورود الاستثناء على اللفظ دليل على أنه مفيد للعموم، فإن الاستثناء يُخرج بعض الأفراد التي كانت ستندرج تحت الحكم العام لولا وجود الاستثناء، ويدلك على أن الاستثناء دالًا على إفادة اللفظ للعموم: أنه لا يصح أن يرد الاستثناء على ما لا يفيد العموم، مثل: الجمع المُنَكَّر فلا يصح أن تقول: جاءني رجال إلا زيدًا وخالدًا. فرجال جمع مُنَكَّر لا يجوز أن تستثني منه؛ لأنه لم يفد العموم.

اعترض معترض على هذا الدليل فقال: لو كانت هذه الألفاظ متناولة لجميع الأفراد لامتنع الاستثناء؛ لأن في الأول قبل الاستثناء يُدخل الأفراد المستثناة في الحكم، وبعد الاستثناء يخرجها فيكون هذا تناقضًا مما يدل على أنها لا تدخل أصالة. وأجاب المؤلف: بأن هذا الكلام ليس بصحيح بدلالة الاستثناء من العدد تقول: جاءني مائة إلا ثلاثة، وله عليّ مائة إلا ثلاثة. فصح الاستثناء من العدد فدل هذا على أن



العدد مفيد للمائة، وأن الاستثناء بعد ذلك أخرجها، وجمهور الأصوليين على أن الاستثناء لبيان أن هذه الأفراد المستثناة لم تدخل في الحكم العام وليست دالة على أن هذه الأفراد دخلت ثم خرجت.

الدليل الثاني على أن هذه الألفاظ مفيدة للعموم: هو إجماع الصحابة –رضي الله عنهم-، فقد أجمع الصحابة على الاستدلال بهذه الألفاظ في عمومها، ومن أمثلته: استدلال الصحابة بقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، فاستدلوا بهذا على أن كل زان يُجلد، أين لفظ العموم؟ الزانية والزاني، من أي ألفاظ العموم؟ مفرد معرف بأل الاستغراقية.

اللفظ الثاني الذي وُجد في الاستدلال من الصحابة –رضي الله عنهم- في قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، في آية المواريث، أين لفظ العموم؟ أولاد، جمع مضاف لمعرفة فأفاد العموم، وكذلك استدلال أبي بكر –رضي الله عنه- بعموم قوله: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله)، أين لفظ العموم؟ الناس اسم جنس معرف بأل الاستغراقية فأفاد العموم، ومثله استدلالهم بقوله: (الأئمة من قريش)، أين لفظ العموم؟ الأئمة، جمع معرف بأل الاستغراقية محلى بأل، ومثله في: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث)، فإن الأنبياء جمع محلى بأل. قال: شائعًا. أي استدلالهم بعموم هذه الألفاظ شاع في الأمة و لم يوجد أحد ينكره. هذه أدلة على أن هذه الألفاظ تفيد العموم.

قوله: الثالثة: الجمع المنكر لا يقتضى العموم، لأنه يحتمل كل أنواع العدد، قال الجُبّائي: إنه حقيقة في كل أنواع العدد، فيحمل على جميع حقائقه. قلنا: لا، بل في القدر المشترك: المسألة الثالثة: الجمع المنكّر مثل: رجال، أقلام، لا يقتضي العموم؛ لأن الجمع لا يفيد العموم بنفسه حتى يكون معه الألف واللام الاستغراقية، لماذا؟ قال: لأنه يحتمل كل أنواع العدد، فقوله: رجال، أو له علي دراهم. يحتمل كل واحد من أفراد الدراهم لكنه لا يستغرق الجميع، وقال الجُبّائي: بأن الجمع المنكر حقيقة في كل أنواع العدد، وبالتالي يشمل جميع الأفراد، ومن ثم يُحمل على جميع الحقائق، ويقال: بأنه يفيد العموم، وأجيب عن هذا بأنه ليس حقيقة في كل أنواع العدد وإنما يحتمل كل أنواع العدد، بل هو حقيقة في القدر المشترك بين أنواع العدد وبالتالي لا يفيد العموم الاستغراقي وإنما يفيد العموم البدلي، ومن أمثله:

{إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ} (المائدة: ٨٩)، مساكين هنا جمع منكر فلا يفيد إطعام كل عشرة مساكين وإنما يفيد إطعام أي عشرة مساكين.

قوله: الرابعة: قوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} (الحشر: ٢٠)، يحتمل نفي الاستواء من كل وجه، ومن بعضه، فلا ينفي الاستواء من كل وجه؛ لأن الأعم لا يستلزم الأخص، وقوله: لا آكل، عام في كل مأكول فيحمل على التخصيص، كما لو قيل: لا آكل أكلًا، وفرّق أبو حنيفة بأن أكلًا يدل على التوحيد، وهو ضعيف، فإنه للتوكيد، فيستوي فيه الواحد والجمع: المسألة الرابعة: في قوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} (الحشر: ٢٠)، هل تفيد العموم؟ هل المراد {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} في كل شيء؟ أو أن المراد {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} في بعض المسائل فيكون مطلقًا؟ هذا مما وقع فيه الخلاف، والجمهور على أنها من ألفاظ العموم خلافًا للحنفية، ترتب على ذلك مسألة: القصاص من المسلم إذا قتل ذميًا، الجمهور يقولون: لا يقتص منه لهذه الآية؛ لعدم وجود المساواة ومن شرط القصاص المكافأة بين القاتل والمقتول، والكافر لا يكافئ المسلم بدلالة هذه الآية. والحنفية يقولون: هذه الآية ليست عامة وإنما تقتضي نفي المساواة من بعض الوجوه فتكون مطلقة، فنكتفي بنفي المساواة مثلًا في أحكام الآخرة، أو في بعض الأحكام دون جميعها.

قال المؤلف: هذه الآية تحتمل نفي الاستواء من كل وجه. كما قال الجمهور، وتحتمل نفي الاستواء من بعض الوجوه. كما قال الحنفية، فلا ينفي الاستواء من كل وجه. على القول الثاني، لماذا؟ لأنه إذا نفى الأعم فلا يستلزم أن ينفي الأخص، إذا نفى المساواة عمومًا فلا يقتضي نفي المساواة في بعض الأفراد، وهذا ليس بصحيح، بل نفي الأعم يستلزم نفي الأخص، إذا قلت: لم يأتني أحد. فحينئذ يشمل جميع الأفراد: زيد، وخالد، وعمرو، بخلاف نفي الأخص فإنه لا يفيد نفي الأعم. قال: بخلاف قولك: والله لا آكل. فهذا يشمل كل مأكول، هذه المسألة التي ذكرت في الأفعال، حذف المتعلق في الفعل هل يفيد العموم أو لا يفيد العموم؟ نقول: إن كان في سياق النفي أفاد العموم، وإن كان في سياق الإثبات



كان مطلقًا. مثال ذلك: ما لو قال: والله لا آكل. هذا يفيد العموم جميع أصناف الأكل، ولو قال: والله لآكلن. فحينئذ يبر بأكل صنف واحد؛ لأنه مطلق، فحذف متعلق الفعل في سياق النفي يفيد العموم، وحذف متعلق الفعل في سياق الإثبات يفيد الإطلاق، والقاعدة: أن نفي المطلق يفيد العموم، ولذلك (أي) قلنا: بأنها تفيد العموم إذا كانت في سياق النفي؛ لأنها مطلقة.

قال: فإنه عام في كل مأكول فيحمل على التخصيص كما لو قيل: لا آكل أكلًا. فهنا أكلًا عند الجمهور يقولون: هذا مصدر جاء نكرة في سياق النفي فيفيد العموم. وذُكر عن الحنفية بأن قوله: أكلًا. يدل على صنف واحد وبالتالي لا يدل على الاستغراق، ولذلك قال المؤلف هنا: وفرّق أبو حنيفة بأن أكلًا يدل على التوحيد، وضعّف المؤلف هذا المذهب فإن أكلًا لتوكيد النفي فيستوي فيه الواحد والجمع؛ لأنه في سياق النفي.

قوله: الفصل الثاني في الخصوص، وفيه مسائل: الأولى: التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ، والفرق بينه وبين النسخ، أنه يكون للبعض، والنسخ قد يكون للكل، والمخصص المخرج عنه، والمخصص المخرج وهو إرادة اللافظ، ويقال للدال عليها مجازًا: الفصل الثاني في الخصوص، وقد تقدم معنا أن مذهب الأصوليين أن التخصيص يُراد به بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في حكم اللفظ العام، وعند النحاة: أن التخصيص إخراج بعض أفراد العام منه، والسبب في الاختلاف: أن عند الأصوليين يبحثون أصالة في النص الشرعي، والشارع عند التخصيص أو عند إطلاق لفظ العموم يعلم أنه سيخصص بعض الأفراد بخلاف النحاة فإنه في الغالب يتكلمون عن ألفاظ الناس وكلامهم، والمتكلم من الناس بلفظ العموم قد يبدو له إخراج بعض أفراد العام منه وإن لم يكن مريدًا للتخصيص حال التكلم في العموم، ولذلك قال المؤلف هنا: التخصيص إخراج بعض ما يتناوله اللفظ. سار على طريقة النحاة، عند الأصوليين يقولون: بيان أن بعض أفراد العام لم تدخل في حكمه.

قوله هنا: إخراج بعض ما يتناوله اللفظ: يشمل أيضًا التقييد، ولولا ذلك كان يقول: ما يتناوله اللفظ العام؛ لأن التقييد أيضًا إخراج لبعض ما يتناوله اللفظ.

ثم فرّق بين التخصيص والنسخ، والنسخ المراد به: ورود نص آخر يدل على أن الحكم الأول مرتفع، ويعرفونه: بأنه رفع حكم شرعي ثابت بدليل نصي بواسطة دليل متراخ عنه، وذكر المؤلف شيئًا من الفروق بين التخصيص والنسخ: بأن التخصيص يكون لبعض الأفراد ولا يصح أن يكون مخرجًا لجميع أفراد العام من حكمه، بخلاف النسخ فإنه قد يرفع جميع أفراد الحكم، ومثله أيضًا: النسخ يرد على النصوص بينما التخصيص لا يرد إلا على العمومات.

عرّف المؤلف قال: المخصص هو المخرج عنه. كلمة المخصص يُراد بها الدليل العام الذي أخرجنا بعض أفراده منه؛ لأن بعض العلماء قال: المخصص هو الأفراد الخارجة. هنا منهجان للعلماء:

الأول: المخصص المراد به اللفظ العام الذي أُخرجت بعض أفراده من حكمه، مثل: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، خُصصت منه المطلقة غير المدخول بها، فيكون قوله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ} هذا هو المخصَّص.

الثاني: المخصص هو الأفراد التي خرجت من حكم العام؛ لقوله: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا} (الأحزاب: ٤٩)، وأما المخصِّص اسم فاعل المراد به: المُخْرِج، ولكنه قال: المخرج -يعني الذي أخرج بعض أفراد العام من دلالته- هو إرادة اللافظ، بينما هناك مذهب آخر وهو: أن المخصِّص هو الدليل النصي الذي بين أن بعض الأفراد لم تدخل في حكم العام، والمؤلف يقول: إطلاق لفظة المخصِّص على دليل التخصيص هذا أمر مجازي. والجمهور يخالفونه في هذا الأمر.

قوله: الثانية: القابل للتخصيص: حكم ثبت لمتعدد لفظًا، كقوله تعالى: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} (التوبة: ٥)، أو معنى، وهو ثلاثة:

الأول: العلة، وجوّز تخصيصها، كما في العرايا.

الثاني: مفهوم الموافقة، فيخصَّص بشرط بقاء الملفوظ، مثل: جواز حبس الوالد لحق الولد.



الثالث: مفهوم المخالفة: فيخصَّص بدليل راجح، كتخصيص مفهوم (إذا بلغ الماء قلتين)، بالراكد، قيل: يوهم البَدَاءَ أو الكذب، قلنا: يندفع بالمخصص: المسألة الثانية: القابل للتخصيص، أي ما هو الدليل الذي يمكن أن نخصص بعض أفراده من حكمه؟ القابل للتخصيص نوعان:

النوع الأول: حكم ثبت لأفراد كثيرين من جهة اللفظ، ومن أمثلته: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ} (التوبة: ٥)، فلفظة: {الْمُشْرِكِينَ} هذه لفظة تشمل أفرادًا كثيرين، المؤلف هنا جعل القابل للتخصيص هو الحكم بينما آخرون يرون القابل للتخصيص هو اللفظ، من الذين يقبل التخصيص؟ هل هو الحكم أو اللفظ؟ هناك منهجان، والمؤلف اختار أنه الحكم.

النوع الثاني: الحكم الذي ثبت لمتعدد من جهة المعنى، وذكر له ثلاثة أنواع:

الأول: العلة، فإن العلة يمكن تخصيصها وقد ذكرنا من أنواع العموم المعنوي تعليق الحكم بالعلة، قال: والعلة يمكن تخصيصها. كيف نخصص العلة؟ بأن نثبت أن الحكم لا يوجد في بعض المواطن مع وجود العلة، بأن نثبت أن هناك محالًا وجدت فيها العلة و لم يوجد الحكم، مثال ذلك: ما حكم بيع المعدوم؟ قاعدة الشريعة: أنه لا يجوز؛ لحديث: (لا تبع ما ليس عندك)، ثم جاءتنا الشريعة باستثناء السلم فهنا بيع معدوم ومع ذلك لم يوجد حكم التحريم فهذا تخصيص من العلة، ومثله في مسألة العرايا، فإن الشريعة نهت عن المزابنة وهو بيع التمر بالرطب، واستثنت من ذلك العرايا مع كونه بيع رطب بتمر، فهذا تخصيص للعلة.

الثاني: تخصيص مفهوم الموافقة، مفهوم الموافقة يفيد العموم، لما قال تعالى في أكل مال اليتيم: {إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا} (النساء: ١٠)، هنا الآية نهت عن الأكل فَفُهِم منه أن بقية أنواع التصرف من إتلاف أو إحراق أو إغراق لمال اليتيم كلها تماثل الأكل فتأخذ حكمه، فمفهوم الموافقة يفيد العموم، ولذلك قلنا قبل قليل: بأنه يُنتقض على تعريف العموم بأنه لفظ بأن هناك أشياء تفيد العموم وإن لم تكن ألفاظًا، ومن أمثلته: المفاهيم.

وقد يأتي مفهوم الموافقة فنخصص بعض الأفراد منه، مثال ذلك: في قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا} (الإسراء: ٢٣)، النهي عن التأفيف فُهِم منه النهي عن كافة أنواع الإيذاء، فاستفدنا

العموم هنا بواسطة مفهوم الموافقة، ثم جاءنا دليل يدل على استثناء مسألة حبس الوالد لحق الولد، لو قال الولد: أبي لا ينفق علي. فإن القاضي يلزمه بالنفقة، إن امتنع عن النفقة حُبس حتى يقوم بها.

الثالث: هذا هو النوع الثالث مما يقبل التخصيص من ألفاظ العموم من جهة المعنى لا من جهة اللفظ: مفهوم المخالفة، بأن يعلق الحكم بمحل فنعلم أن ما عدا ذلك المحل لا يتعلق به الحكم، ومن أمثلته: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (في سائمة الغنم الزكاة)، وفي لفظ: (في الغنم في سائمتها الزكاة)، فيُفهم منه بواسطة مفهوم المخالفة أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، ثم جاءنا دليل يدل على أن المعلوفة إذا كانت للتجارة وجبت الزكاة فيها، فهذا تخصيص لمفهوم المخالفة، ومن أمثلته التي ذكرها المؤلف: قوله صلى الله عليه وسلم: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)، فهذا يستفاد منه أنه إذا بلغ لم يبلغ القلتين فإنه يحمل الخبث لكن بعد ذلك قلنا: بأن الجاري لا يدخل في هذا الحكم؛ لورود دليل فيه.

قال المؤلف: قيل. يعني هناك من قال: بأن التخصيص غير جائز. لماذا؟ قالوا: لأنه يوهم البَدَاء. أي يجعل بعض الناس يعتقدون أن الله عز وجل يطرأ عليه البداء، بأن يكون قد قرر حكمًا ثم غيّر ذلك الحكم وبدا له حكم آخر، والله عز وجل عالم بالأحكام ابتداء، ويوهم نسبة الكذب على الله؛ لأنه قد تكلم بلفظ العموم أولًا، ثم تكلم بضد ذلك في أحد أفراده. وأجيب عن هذا: بقوله: قلنا: يندفع بالمخصِّص. يعني يمكن أن يُجاب على قول هؤلاء بمنع التخصيص بأن المخصَّص قد ورد فيه الدليل ومع ذلك لم يوهم هذه الأمور، ولو قال: يندفع بالنسخ. لكان أوضح مما ذكره المؤلف.

قوله: الثالثة: يجوز التخصيص ما بقي غير محصور، لسماجة: أكلت كُلَّ رمان، و لم يأكل غير واحدة. وجوّز القفال إلى أقل المراتب، فيجوز في الجمع ما بقي ثلاثة، فإنه الأقل عند الشافعي وأبي حنيفة، بدليل تفاوت الضمائر، وتفصيل أهل اللغة، واثنان عند القاضي والأستاذ، بدليل قوله تعالى: {وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ} (الأنبياء: ٧٨)، فقيل: أضاف إلى المعمولين. وقوله تعالى: {فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا} (التحريم: ٤)، فقيل: المراد به الميول، وقوله: عليه الصلاة والسلام: (الاثنان فما فوقهما جماعة)، فقيل: أراد به جواز السفر، وفي غيره إلى الواحد، وقومٌ إلى الواحد مطلقًا: المسألة الثالثة: إلى أي مدى يمكن التخصيص؟ يعني هل يمكن أن نجعل التخصيص يلغي دلالة العام بحيث لا يدل على شيء من



أفراده؟ نقول: لا، لا بد أن يبقى بعض الأفراد في حكم العام. إذن إلى أي مقدار يمكن التخصيص؟ للعلماء ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز التخصيص إلى واحد.

القول الثاني: يجوز التخصيص إلى ثلاثة.

القول الثالث: يجوز التخصيص إلى أقل الجمع مع الاختلاف في مقدار أقل الجمع هل هو ثلاثة أو اثنان.

فقال المؤلف: يجوز التخصيص بشرط أن يبقى عدد غير محصور ولو واحد لسماجة أن تقول: أكلت كل الرمان. و لم يأكل غير واحدة. وقال القفال: يجوز أن يكون التخصيص إلى أقل المراتب، فيجوز في الجمع، لو كان اللفظ العام جمعًا مثل: المؤمنون، فيجوز في الجمع أن يصل مقدار التخصيص إلى ثلاثة ولا يجوز إلى اثنين، فإنه أي فإن الثلاثة هو أقل الجمع عند الشافعي وأبي حنيفة، ما الدليل على أنه أقل الجمع؟ قال: بدليل تفاوت الضمائر، فعندنا ضمير للجمع: هم، وضمير للمثنى: هما، وضمير للمفرد: هو، فدل ذلك على أن أقل الجمع ثلاثة، وأن الاثنين ليسا أقل الجمع. قال: وتفصيل أهل اللغة. يعني أن أهل اللغة فرقوا بين المفرد والمثنى والجمع، بينما عند القاضي والأستاذ: أن أقل الجمع اثنان. واستدلوا على ذلك بقوله: {وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ} (الأنبياء: ٧٨)، والحاكم هنا هو سليمان وداود عليهما السلام، اثنان، ومع وذلك عاد إليهم ضمير الجمع، فأجيب عن هذا الاستدلال: بأنه أضاف الحكم هنا إلى جميع المعمولين بحيث يشمل الحاكمين والمحكوم لهم، فإن لفظة الحكم قد تضاف للحاكم وقد تضاف للمحكوم، وهكذا في قوله تعالى: {فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا} (التحريم: ٤)، قلوب: جمع، ثم بعد ذلك أضافها لمثنى، قال: فدل ذلك على أن الاثنين جماعة. وأجيب عن هذا: بأن المراد بقوله: قلوب هو الميل، وهكذا استدلوا على أن الاثنين جمع بحديث: (الاثنان فهما فوقهما جماعة)، وأجيب: بأن المراد بهذا في مسألة السفر بحيث يجوز أن يسافر اثنان، قال: وفي غيره. يعني أن القفال قال: بأن أقل المراتب في غير الجمع يصل إلى واحد كما في الأسماء المبهمة، وفي النكرة في سياق النفي، والمفرد المعرف بأل الاستغراقية، ففي هذه يجوز أن يخصص اللفظ إلى أن لا يبقى إلا واحد.

القول الآخر: بأنه يجوز تخصيص الجمع إلى أن لا يبقى إلا واحد في جميع الأفراد أو في جميع أنواع ألفاظ العموم، قال: وقوم. أي وقال قوم: يجوز تخصيص العام بحيث لا يبقى إلا واحد مطلقًا. أي سواء كان في ألفاظ الجمع أم في غيرها.

قوله: الرابعة: العام المخصَّص مجاز، وإلا لزم الاشتراك، وقال بعض الفقهاء: إنه حقيقة. وفرق الإمام: بين المخصِّص المتصل، والمنفصل؛ لأن المقيد بالصفة لم يتناول غير الموصوف. قلنا: المركب لم يوضع، والمفرد متناول: المسألة الرابعة: إذا كان هناك عام وورد عليه تخصيص فحينئذ دلالته على الأفراد الباقية هل هي حقيقة أو دلالة مجازية؟ الجمهور يقولون: دلالة حقيقة. والمؤلف اختار أنه دلالة مجازية، يقول الجمهور: كان اللفظ العام يدل على أفراده قبل التخصيص حقيقة. يدل على عشرة أفراد حقيقة، استثني أحد هذه الأفراد فتبقى دلالته على التسعة الباقية دلالة حقيقة كما كانت. والمؤلف يقول: بأن العام بعد التخصيص دلالته على بعض الأفراد دلالة مجازية وإلا لزم الاشتراك، فإن العام كان يدل على عشرة سابقًا والآن أصبح يدل على تسعة، فعلى قولكم يكون لفظًا مشتركًا.

ونقول: بأن هذا ليس من الاشتراك وإنما من بقاء دلالة اللفظ عليه والاشتراك الدلالة فيه غير متطابقة أبدًا. وقال بعض الفقهاء: إن العام المخصوص حقيقة في دلالته على باقي الأفراد. وفرّق الإمام الرازي بين المخصِّص المتصل فقال: بأنه حقيقة؛ لأن اللفظ المتصل أو الجملة الواحدة كالكلمة الواحدة بخلاف المخصِّص المنفصل فإنه يجعل العام المخصوص دلالته مجازية. قال: لأن المقيد بالصفة لم يتناول سابقًا غير الموصوف. لما قال: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} (العصر: ٢، ٣)، هو لم يكن دالًا على معنى في السابق ثم دل على معنى آخر، بأن المخصص المتصل يترل مع العام وبالتالي لم يكن يدل على شيء وأصبح يدل على شيء آخر، بخلاف المخصص المنفصل. وأجاب المؤلف: بأن المركب وهو اللفظ مع المخصص المتصل لم تضعه العرب بكلمة واحدة وعندما تجعل كل لفظ وحده فإن اللفظ المفرد كان يدل قبل ذلك على شيء، وكان يدل بعده على شيء.

والصواب: أن دلالة العام بعد التخصيص حقيقية بناء على قولنا: بأن التخصيص بيان أن بعض الأفراد لم تدخل في حكم اللفظ العام.

قوله: الخامسة: المخصَّص بمعين حجة، ومنعها عيسى بن إبان، وأبو ثور، وفصَّل الكرخي. لنا: أن دلالته على فرد لا تتوقف على دلالته على الآخر، لاستحالة الدور، فلا يلزم من زوالِها زوالُها:

المسألة الخامسة: العام بعد التخصيص هل يبقى حجة؟ وهل يمكن أن نستدل به؟ الجمهور قالوا: نعم، المخصص حجة بشرط أن يكون التخصيص لأفراد معلومة. وقال عيسى بن أبان وأبو ثور: لا يبقى حجة ولا يصح أن يستدل به بعد ذلك. وفصّل الكرخي بين المخصص المتصل فقال: بأن العام المخصوص بمخصص متصل تبقى حجيته بخلاف العام الذي خُص بدليل منفصل.

والصواب: أنه حجة بدلالة أن أدلة حجية العموم تشمل ذلك، فإن الألفاظ التي احتج بها الصحابة –رضوان الله عليهم- على الاستغراق ألفاظ عموم قد ورد التخصيص عليها، وبدلالة أنها كانت قبل التخصيص تدل على بعض الأفراد بقيت دلالته على ما هي عليه.

قال المؤلف: لنا على أن العام المخصوص حجة بعد التخصيص أن دلالته على فرد يعني على الأفراد الباقية لا تتوقف على دلالته على الآخر كأن يدل على عشرة خُص في اثنين ودلالته على الثمانية الباقية ليست متوقفة على دلالته على الاثنين المخصوصين، وإلا لكان دورًا لتوقف دلالة اللفظ على كل فرد من أفراد دلالته على الفرد الآخر، وبذلك يتضح لنا أن ألفاظ العموم حجة ولو ورد عليها التخصيص.

قوله: السادسة: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصِّص، وابن سريج أوجب طلبه أولًا. لنا: لو وجب لوجب طلب المجاز، للتحرز عن الخطأ، واللازم منتفٍ، قال: عارض دلالته احتمال المخصِّص. قلنا: الأصل يدفعه: المسألة السادسة: يستدل بالعام ما لم يظهر المخصص. يعني إذا جاءنا عام هل مباشرة بمجرد ورود العام نعمل به ونستدل به أو لا بد أن نبحث في الأدلة الشرعية لإمكان أن يرد عليه مخصص؟

القاعدة: أنه لا ينظر في الأدلة إلا أهل الاجتهاد وأن المجتهدين عند النظر لا بد أن يغلب ظنهم أنه لا يوجد

دليل آخر في المسألة فإذا وُجد عندهم عام عملوا به، ولا يلزمهم بحث آخر من أجل الحصوص على مخصص، ولذلك يقول الجمهور: يستدل بالعام بمجرد وروده ولا نحتاج إلى البحث عن مخصصات، ولذا كان الصحابة –رضوان الله عليهم- يستدلون بالعمومات بمجرد ورودها، بينما هناك طائفة كابن سريج قال: لا نعمل بالعام حتى نطلب ونبحث هل يوجد له مخصص أو لا، فإذا لم نجد له مخصص إما ظنًا وإما قطعًا جاز لنا العمل بالعام. والجمهور على خلاف هذا، واستدلوا بأنه لو وجب البحث عن المخصص ووقف الاستدلال باللفظ العام حتى نطلب المخصص لوجب أن نترك كل ما يمكن أن يعرض لبقية الأدلة فإن الأدلة يمكن أن يرد عليها ناسخ ويمكن أن تكون مجازًا ويمكن أن يرد عليها ما يعارضها، وحينئذ لو قلنا بمثل هذا لأدى إلى أن نقول: بأن جميع النصوص نتوقف فيها. فهكذا إذا لم نتوقف بالبحث عن المعارضات بدليل الشارع الأخرى فإننا لا نتوقف من أجل البحث عن المعارضة بدليل التخصيص، قلنا: لو وجب التوقف في دلالة العام حتى نبحث عن المخصص لوجب التوقف في الاستدلال باللفظ الحقيقي حتى نطلب المجاز من أجل أن نتحرز من وقوع الخطأ في كلامنا، لكنه لا يجب علينا أن نتوقف في دلالة الحقيقة حتى نبحث عن المجاز فهكذا لا نتوقف في الاستدلال باللفظ العام حتى نجد الدليل المخصص.

قال: عارض دلالته احتمال المخصص. يعني هذا اللفظ العام يمكن أن يرد عليه مخصص، ويحتمل أن يرد عليه مخصص وبالتالي نتوقف فيه حتى نتأكل هل له مخصص أو لا، أجبنا بأن الأصل هو عدم المخصص والأصل أن العام يدل على جميع أفراده، فنعمل بالأصل حتى يأتي دليل يدلنا على خلاف الأصل.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم ممن فهم الكتاب والسنة وعمل بهما وأرشد الخلق إليهما. هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٦٨:٤٥؟.



جـ: هناك منهجان في اسم الجنس: منهم من يقول: اسم الجنس ما لا واحد له من جنسه ومن لفظه، مثل لفظة: النساء. ومنهم من يقول: اسم الجنس ما يدل على القليل والكثير.

س٢: المخصص المنفصل ألا يكون نسخًا؟.

جـ: المخصص المنفصل –إن شاء الله– نبحثه في الدرس القادم، والمخصص المنفصل ليس نسخًا؛ لأن النسخ إلغاء دلالة اللفظ الأول، فلا يوجد هنا إلغاء، ولعلنا نذكر هذا المنهج فيما يأتي.

س٣: ما الفرق بين المقتضي والمقتضى؟.

جـ: المقتضي اسم فاعل، والمقتضى اسم مفعول، مثال ذلك: الأمر يقتضي الامتثال والجوب يقتضي الأمر، إذن الوجوب مقتضى للأمر، فالأمر يقتضي الوجوب، هناك طالب ومطلوب، المقتضي طالب والمقتضى مطلوب.

س٤: قوله تعالى: {وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا} (النحل: ١٨)، هل هو من ألفاظ العموم؟.

جـ: نقول: نعمة الصواب أنها اسم جنس تصدق على القليل والكثير وبالتالي تفيد العموم؛ لأنه اسم جنس مضاف لمعرفة وليست نعمة على الصحيح مفرد وإنما هي من أسماء الأجناس، فنعمة تصدق على القليل والكثير مثل بيع، فإنك تقول: بيوع، ومع ذلك بيع اسم جنس يصدق على القليل والكثير.

س٥: اللفظ المخصص هل هو أصل؟.

جـ: نقول: نعم، هو أصل، لكن الكلام المخصَّص المخالف لقاعدة القياس هل يكون أصلًا مستقلًا يُقاس عليه؟ سيأتي –إن شاء الله– في مباحث القياس.

الشريط الثاني عشر: المخصصات.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا درس جديد من دروسنا في شرح (منهاج الوصول) للبيضاوي، هذا الدرس الحادي عشر، نأخذ فيه -بإذن الله عز وجل- الكلام عن المخصصات.

*** المتن ***

الفصل الثالث في المخصِّص

وهو متصل ومنفصل، فالمتصل أربعة:

الأول: الاستثناء: وهو الإخراج بإلا غير الصفة، والمنقطع مجازٌ.

وفيه مسائل:

الأولى: شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء، وعن ابن عباس خلافه، قياسًا على التخصيص بغيره، والجواب: النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق، وشَرَط الحنابلة أن لا يزيد على النصف، والقاضي: أن ينقص منه، لنا: لو قال: علي عشرة إلا تسعة، لزمه واحد إجماعًا، وعلى القاضي استثناء الغاوين من المخلَصين، وبالعكس، قال: الأقل يُنسى، فيستدرك، ونوقض بما ذكرناه.

الثانية: الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس، خلافًا لأبي حنيفة. لنا: لو لم يكن كذلك لم يكفِ لا اله إلا الله. احتج بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور)، قلنا: للمبالغة.

الثالثة: المتعددة إن تعاطفت، أو استغرق الأخير الأول، عادت إلى المتقدم عليها، وإلا يعود الثاني إلى الأول؛ لأنه اقرب.

الرابعة: قال الشافعي: المتعقِّب للجُمَل كقوله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} (النور: ٥)، يعود إليها، وخص أبو حنيفة بالأخيرة، وتوقف القاضي والمرتضى، وقيل: إن كان بينهما تعلُّق فللجميع، مثل: أكرم الفقهاء والزهاد، أو أنفق عليهم إلا المبتدعة. وإلا فللأخيرة، لنا: ما تقدم، إن الأصل اشتراك

المعطوف والمعطوف عليه في المتعلَّقات، كالحال، والشرط، وغيرهما، فكذلك الاستثناء. قيل: خلاف الدليل، خولف في الأخيرة للضرورة، فبقيت الأولى على عمومها. قلنا: منقوض بالصفة والشرط.

الثاني: الشرط، وهو: ما يتوقف عليه تأثير المؤثِّر لا وجوده، كالإحصان. وفيه مسألتان:

الأولى: الشرط، إن وجد دَفعة فذاك، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه، أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه.

الثانية: إن كان زانيًا ومحصنًا فارجُم، يحتاج إليهما. وإن كان سارقًا أو نباشًا فاقطع، يكفى أحدهما، وإن شُفيت فسالم وغانم حر، فشفي عتقًا، وإن قال: أو، فيعتق أحدُهما، أو يعيِّن.

الثالث: الصفة مثل: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، وهي كالاستثناء.

الرابع: الغاية: وهي طَرَفُهُ، وحُكْم ما بعدها مخالف لما قبلها، مثل: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، ووجوب غسل المرفق للاحتياط.

والمنفصل ثلاثة:

الأول: العقل: كقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (الرعد: ١٦).

الثاني: الحس: مثل: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} (النمل: ٢٣) .

الثالث: الدليل السمعي، وفيه مسائل:

الأولى: الخاص إذا عارض العام يخصِّصه، عُلِمَ تأخره أو لا. وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخًا، وتوقف حيث جُهل، لنا إعمال الدليلين أولى.

الثانية: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة المتواترة، والإجماع، كتخصيص: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، بقوله تعالى: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ} (الطلاق: ٤)، وقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، الآية، بقوله عليه الصلاة والسلام: (القاتل لا يرث)، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا} (النور: ٢)، برجمه صلى الله عليه وسلم للمُحْصَن، وتنصيف حَدِّ القذف على العبد.

الثالثة: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة، بخبر الواحد. ومنع قوم، وابن أَبَان، فيما لم يخصَّص بمقطوع.

والكرخي بمنفصل. لنا: إعمال الدليلين، ولو من وجه، أولى. قيل: قال عليه الصلاة والسلام: (إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وان خالفه فردوه). قلنا: منقوض بالمتواتر. قيل: الظن لا يعارض القطع. قلنا: العام مقطوع المتن مظنون الدلالة، والخاص بالعكس، فتعادلا. قيل: لو خَصَّص لنسخ. قلنا: التخصيص أهون.

وبالقياس: ومنع أبو علي. وشرط ابن أبان التخصيص، والكرخي، بمنفصل. وابن سريج: الجلاء في القياس. واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنيين، وتوقف القاضي، وإمام الحرمين. لنا: ما تقدم. قيل: القياس فرع فلا يُقدم. قلنا: على أصله. قيل: مقدماته أكثر. قلنا: قد يكون بالعكس، ومع هذا فإعمال الكل أحرى.

الرابعة: يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم؛ لأنه دليل كتخصيص: (خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه)، بمفهوم: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا).

الخامسة: العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصِّص، وتقريره عليه السلام على مخالفة العام تخصيص له، فإن ثبت (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، يرتفع الحرج عن الباقين.

السادسة: خصوص السبب لا يخصِّص؛ لأنه لا يعارضه. وكذا مذهب الراوي، كحديث أبي هريرة -رضي الله عنه-: (وعمله في الولوغ)، لأنه ليس بدليل. قيل: خالف للدليل وإلا لانقدحتْ روايته. قلنا: ربما ظنه دليلًا ولم يكن.

السابعة: إفراد فرد لا يخصِّص، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما أهاب دبغ فقد طهر)، مع قوله في شاة ميمونة: (دباغها طهورها) لأنه غير مناف. قيل: المفهوم مناف، قلنا: مفهوم اللقب مردود.



الثامنة: عطف العام على الخاص لا يخصص مثل: (إلا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده)، وقال بعض الحنفية: بالتخصيص، تسوية بين المعطوفين. قلنا: التسوية في جميع الأحكام غير واجبة.

التاسعة: عود ضمير خاص لا يخصِّص، مثل: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ} (البقرة: ٢٢٨)، مع قوله تعالى: {وَبُعُولَتُهُنَّ} (البقرة: ٢٢٨)، لأنه لا يزيد علي إعادته.

تذنيب: المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملًا بالدليلين، وإلا فإن اقتضي القياس تقييده قُيِّد، وإلا فلا.

*** الشرح ***

قوله: الفصل الثالث في المخصِّص، وهو متصل ومنفصل: قال المؤلف: فصل في المخصص، المخصص دليل تدل على أن العام لم يُرد به جميع أفراده، وأن بعض الأفراد التي يمكن دخولها في اللفظ العام من جهة اللغة لا تدخل فيه من جهة الحكم، وقد تقدم معنا بيان شيء من أحكام التخصيص، واليوم نتكلم عن المخصصات، والمخصصات تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مخصصات متصلة تأتي في سياق واحد وخطاب واحد مع اللفظ العام، ومن أمثلته: الاستثناء، فإنه يأتي في نفس الخطاب الذي ورد فيه اللفظ العام، كقوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} (العصر: ٢، ٣)، فقوله: {إِنَّ الْإِنْسَانَ} الإنسان هذا لفظ عام، وقوله: {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} هذا تخصيص، مخصص متصل جاء مع العام في سياق واحد.

القسم الثاني: المخصص المنفصل وهو الذي يأتي بدليل مستقل ليس في جملة واحدة مع اللفظ العام.

قوله: فالمتصل أربعة: الأول: الاستثناء: وهو الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها، والمنقطع مجازٌ:

قد ابتدأ المؤلف بالقسم الأول وهو المخصصات المتصلة، وذكر أنها أربعة أنواع:



النوع الأول: الاستثناء، ومثاله: كما سبق في قوله: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا} (العصر: ٢، ٣) الآية، وعرف المؤلف الاستثناء: بأنه الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها. يعني أن الاستثناء هو إخراج بعض أفراد العام من حكمه بواسطة (إلا) وما ماثلها من الأدوات، والاستثناء لا يقتصر على استعمال أداة (إلا) فهناك أدوات أخرى مثل: (عدا)، (غير)، (سوى)، (حاشا)، فهذه كلها من أدوات الاستثناء، وهناك منهجان في حقيقة الاستثناء:

المنهج الأول: يقول: الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله اللفظ بواسطة (إلا) وما ماثلها من الأدوات.

المنهج الثاني: يقول: هو بيان أن بعض أفراد اللفظ العام لم تدخل في حكمه.

وقول المؤلف هنا في تعريف الاستثناء غير الصفة؛ لأنه في مرات يؤتى بإلا وما بعدها على جهة التوصيف لا على جهة التخصيص، ويمثلون له بما لو قال: جاءني رجال إلا زيد. فهنا رجال ليس لفظًا عامًا لأنه نكرة في سياق الإثبات، فقوله: إلا زيد. هنا استعمال لأداة الاستثناء (إلا)، ومع ذلك ليس باستثناء حقيقي، لماذا؟ لأن زيد لم يشمله لفظ رجال؛ لأن لفظة رجال ليست عامة.

قوله: والمنقطع مجاز: المراد بالمنقطع هو الاستثناء الذي يكون من غير الجنس، كما لو قال: جاءني طلاب المدرسة إلا أساتذتها. فهنا الأساتذة ليسوا من جنس الطلاب، فهذا يقال له: استثناء منقطع، فالمؤلف أشار إلى اعتراض على هذا التعريف، وهو: أن الاستثناء المنقطع لا يشمله هذا التعريف؛ لأنه لا يوجد فيه إخراج، لأن الأساتذة لم يدخلوا في مسمى الطلاب، فقال: هذا الاستثناء ليس باستثناء حقيقي إنما هو استثناء مجازي. وعلى هذا فالمؤلف يرى أن من شروط صحة الاستثناء أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، والعلماء لهم ثلاثة أقوال في هذه المسألة هذا أحدها.

القول الثاني: يجيزه استدلالًا بقوله تعالى: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) إِلَّا إِبْلِيسَ} (الحجر: ٣٠، ٣١) (ص: ٧٣، ٧٤)، وإبليس ليس من الملائكة بدلالة قوله تعالى: {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ} (الكهف: ٥٠).

القول الثالث: بأنه يجوز إذا كان من جنس قريب من جنس المستثنى. وعلى هذا لو أقر بشيء واستثنى من غير الجنس، كما لو قال: له علي ألف ريال إلا ثوبًا. فهنا الثوب ليس من جنس الريالات، فإن قلنا: يصح الاستثناء من غير الجنس خصمنا قيمة الثوب من الألف ريال، وإن قلنا: لا يصح الاستثناء من غير الجنس أثبتنا الألف كاملة، وإن قلنا: يصح إن كان قريبًا من الجنس فهذا كما لو قال له: علي ألف دينار إلا مائة درهم. فهنا كلاهما من جنس الأثمان.

قوله: وفيه مسائل: أي في الاستثناء.

قوله: الأولى: شرطه الاتصال عادة بإجماع الأدباء، وعن ابن عباس خلافه، قياسًا على التخصيص بغيره، والجواب: النقض بالصفة والغاية وعدم الاستغراق، وشَرَط الحنابلة أن لا يزيد على النصف، والقاضي: أن ينقص منه، لنا: لو قال: علي عشرة إلا تسعة، لزمه واحد إجماعًا، وعلى القاضي استثناء الغاوين من المخلَصين، وبالعكس، قال: الأقل يُنسى، فيستدرك، ونوقض بما ذكرناه:

المسألة الأولى: شرطه، أي يُشترط في الاستثناء أن يكون صحيحًا معتبرًا يؤخذ بأحكامه عددًا من الشروط، وقد تقدم معنا الخلاف في اشتراط أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه:

الشرط الأول: الاتصال، بحيث يكون الاستثناء بعد ذكر المستثنى منه ولا يوجد فاصل، أما لو كان الفاصل يسيرًا معتادًا أو لسبب خارج عن الإرادة كما لو كان الكلام متصلًا بالمستثنى منه في بيان صفته وشروطه فهذا لا يؤثر على الاستثناء، وهكذا لو قطع من أجل تنفس أو سُعال أو نحو ذلك فهذا لا يؤثر على شرط الاتصال، ولذا قال المؤلف: الاتصال عادة. الاتصال أو الانقطاع اليسير الذي لا يُعتبر انقطاعًا في عُرف الناس وعادتهم فإنه لا يؤثر ولا يلغي حكم الاستثناء، فقال: الاتصال عادة بإجماع الأدباء. فأهل اللغة يشترطون في الاستثناء أن يكون هناك اتصال بين المستثنى والمستثنى منه، وذكر المؤلف عن ابن عباس –رضي الله عنهما– أنه يقول بجواز أن يكون المستثنى غير متصل بالمستثنى منه. وبعضهم قيد مذهب ابن عباس بأن يكون لمدة سنة، وبعضهم بأن يكون لمدة شهر، وبعض التابعين رأى أنه يجوز أن يكون الاستثناء في المجلس ولا ينقطع الاستثناء ما داموا في المجلس، وقد حكى المؤلف هنا دليلًا لما حُكي

عن ابن عباس -رضي الله عنهما- فقال: التخصيص يجوز أن يكون منفصلًا، فهكذا الاستثناء يجوز أن يكون منفصلًا. ورده المؤلف لوجود الإجماع على أن الصفة لا بد أن تكون متصلة بالموصوف، وأن الغاية لا بد أن تكون متصلة بالمغيا، فإذا اشترط الاتصال في الصفة وفي الغاية فهكذا في الاستثناء؛ لأنه يماثلهما.

الشرط الثاني من شروط صحة الاستثناء: عدم الاستغراق، بحيث لا يكون الاستثناء شاملًا لجميع أفراد المستثنى منه، فلا يصح أن تقول له: علي عشرة إلا عشرة. لماذا؟ لأن المستثنى هنا مستغرق للمستثنى منه، ماذا نفعل لو أقر فقال: له علي عشرة إلا عشرة؟ نقول: بطل الاستثناء وبقي الإقرار فنثبت عشرة كاملة، وقد وقع الاتفاق على أنه لا يصح استثناء الجميع، كذلك اتفقوا على جواز استثناء الأقل، كما لو قال: له علي عشرة إلا ثلاثة. واختلفوا في مسألتين:

المسألة الأولى: استثناء النصف، كما لو قال: له علي عشرة إلا خمسة.

المسألة الثانية: استثناء الأكثر، كما لو قال: له علي عشرة إلا سبعة.

فإن قلنا: يشترط في الاستثناء ألا يكون بالنصف أو الأكثر لم يصح الاستثناء وأثبتنا العشرة كاملة، وإن قلنا: ليس هذا بشرط فإنه حينئذ نصحح الاستثناء وبالتالي نثبت خمسة في المثال الأول، وهو قوله: له علي عشرة إلا خمسة، وثبت ثلاثة في الثاني وهو قوله: له علي عشرة إلا سبعة.

قال المؤلف: وشرط الحنابلة ليكون الاستثناء صحيحًا ألا يزيد الاستثناء على نصف المستثنى منه، وبالتالي كأنهم يصححون استثناء النصف. واشترط القاضي أن يكون الاستثناء ناقصًا عن النصف فلا يصح أن يقول: له علي عشرة إلا خمسة. في مذهب القاضي، ورَدَّ المؤلف مذهب الحنابلة ومذهب القاضي؛ لأنه لو قال قائل: له علي عشرة إلا تسعة. لم يلزمه إلا واحد وذكر أن ذلك من الإجماع، قال: ولو كان استثناء الأكثر باطلًا للزمته عشرة لكن هذا خلاف الإجماع، والمخالفون قد لا يسلمون بوقوع الإجماع في هذه المسألة، قال: وعلى القاضي. أي ونستدل لبطلان مذهب القاضي الذي يقول: بأنه لا يصح استثناء النصف. أنه قد ورد استثناء الغاوين من المخلصين في موطن، وورد في موطن آخر استثناء المخلصين من الغاوين، الأول: في قوله تعالى: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ} (الحجر: ٤٢)، والثاني: في قوله تعالى: {فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ

الْمُخْلَصِينَ} (ص: ٨٢، ٨٣)، فحينئذ لا بد أن يكون أحدهما أكثر من الآخر، وعلى كل دل هذا على جواز استثناء الأكثر.

أجاب بعضهم بأن قوله: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ}، المراد به: العبودية الخاصة، وقوله: {إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ}: يعني في المعصية وليس في الكفر. وقال آخرون: بأن قوله: {فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (٨٢) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ} (ص: ٨٢، ٨٣)، قال: بأن العبودية هنا العبودية الخاصة.

ذكر المؤلف من أدلة القاضي: أن الأقل يمكن أن يُنسى وبالتالي نستدركه بالاستثناء، بينما الأكثر يبعد أن ينسى وبالتالي لا حاجة لأن يُستدرك بالاستثناء، ونوقض استدلال القاضي هنا بما ذُكر من الأدلة السابقة من أدلة الجمهور.

قوله: الثانية: الاستثناء من الإثبات نفي، وبالعكس، خلافًا لأبي حنيفة. لنا: لو لم يكن كذلك لم يكفِ لا اله إلا الله. احتج بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور)، قلنا: للمبالغة: المسألة الثانية: الاستثناء من الإثبات نفي، فهنا إذا قال: جاء القوم إلا زيدًا. فهنا استثناء من الإثبات، هل زيد جاء؟ العلماء في تفسير هذه اللفظة لهم مذهبان:

الأول: قوله: جاء القوم إلا زيدًا. يعني أن زيدًا لم يأت، وهذا مذهب الجمهور.

الثاني: قوله: جاء القوم إلا زيدًا. كأنه قال: زيد لا أعلم هل جاء أو لم يأت بينما بقية القوم قد جاءوا، وهذا مذهب الحنفية.

ومثله أيضًا الاستثناء من النفي، هل يُعد إثباتًا؟ كما لو قال: لم يأت أحد إلا زيدًا. فعند الجمهور فيه إثبات المجيء لزيد، وعند الحنفية يقولون: نفى المجيء عن البقية وحكم بأنه لا يعلم عن زيد هل جاء أو لم يأت، إذن الجمهور قالوا: الاستثناء من الإثبات نفي، والاستثناء من النفي إثبات. وقال أبو حنيفة: المستثنى لا نعلم حكمه فلا نثبته ولا ننفيه.

واستدل المؤلف للجمهور: بأنه لو لم يكن كذلك أي لو لم يكن الأمر على هذه القاعدة: أن الاستثناء من النفي إثبات لم يكف قولنا: لا إله إلا الله. في الدخول في الإسلام؛ لأنه (لا إله) هنا نفي، وقوله: (إلا الله) هنا استثناء، فلو كان الاستثناء من النفي لا يفيد الإثبات لما كانت هذه اللفظة تدل على

إثبات الألوهية لله جل وعلا، لكن وقع الإجماع على أن هذه اللفظة تثبت الألوهية لله وتنفيه عما سواه، مما يدل على أن الاستثناء من النفي إثبات.

واستدل الحنفية بقوله عليه الصلاة والسلام: (لا صلاة إلا بطهور)، فإن الاستثناء هنا استثناء من نفي، ولا يدل على الإثبات، فبالاتفاق أن من تطهر لا يعد مصليًا. وأجاب المؤلف عن هذا بقوله: هذا اللفظ للمبالغة. أي أنه أراد بقوله: (إلا بطهور) المبالغة في اشتراط الطهارة للصلاة. والصواب في الجواب غير هذا، فإن الصواب أن هناك محذوفًا تعلق به الجار والمجرور كأنه قال: لا صلاة إلا صلاة بطهور. وذلك لأن الجار والمجرور لا بد أن يكونا متعلقًا بكلمة وهذه الكلمة لم توجد هنا.

قوله: الثالثة: المتعددة إن تعاطفت، أو استغرق الأخير الأول، عادت إلى المتقدم عليها، وإلا يعود الثاني إلى الأول؛ لأنه اقرب: المسألة الثالثة: الاستثناءات المتعددة كما في قوله تعالى: {قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ (٥٨) إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ (٥٩) إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ} (الحجر: ٥٨-٦٠).

س: الاستثناء الأخير هل هو عائد للمستثنى منه الأول أو يعود إلى الاستثناء؟.

جـــ: في الآية: الاستثناء عاد إلى الاستثناء و لم يعد إلى المستثنى منه الأول، وفي مرات يعود إلى الأول، فما هي القاعدة في هذا؟ قال: الاستثناءات المتعددة على أنواع:

النوع الأول: إذا كانت متعاطفة، ففي هذه الحال يعود الاستثناء الأخير إلى المستثنى منه، كما لو قال: له علي عشرة إلا ثلاثة إلا واحدة. فحينئذ نثبت ستة، عشرة طرحنا منها ثلاثة ثم نطرح منها الواحد، فيكون الباقي ستة، لماذا طرحنا الاستثناء الأخير من المستثنى منه الأول؟ لأن الاستثناءات متعاطفة، له علي عشرة إلا ثلاثة وإلا واحدًا، فنعيده المستثنى منه الأول.

النوع الثاني: إذا كان الاستثناء الأخير مستغرقًا للاستثناء الأول فحينئذ نُعيد الاستثناء الأخير إلى المستثنى منه الأول، كما لو قال له: له علي عشرة إلا واحدًا إلا ثلاثة. هنا لا يوجد تعاطف لكن الاستثناء الأخير: ثلاثة، والاستثناء الأول: واحد، فحينئذ لا يمكن أن نجعل الاستثناء الأخير يعود إلى الاستثناء الأول

بل نجعله يعود إلى المستثنى منه الأول، له علي عشرة إلا واحدًا إلا ثلاثة، يبقى ستة، فإذا استغرق الأخير الأول عادت إلى المتقدم عليها، وإن لم تكن من الحالين السابقين فليس هنا تعاطف ولا يستغرق الاستثناء الأخير الاستثناء الأول فحينئذ يعود الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول، كما لو قال له: علي عشرة إلا أربعة إلا واحدًا. فحينئذ لا يوجد تعاطف ولا يستغرق الاستثناء الأخير الاستثناء الأول وبالتالي نعيد الاستثناء الأخير إلى الاستثناء الأول فنخصم من الأربعة واحدًا فيبقى ثلاثة، ونخصم من العشرة هذا الناتج الثلاثة فيكون الباقي سبعة. وعلل هذا بقوله: لأنه أقرب. والقاعدة: أنه يعود الكلام إلى أقرب المذكور معه ما لم يكن الكلام سيق من أجله.

قوله: الرابعة: قال الشافعي: المتعقِّب للجُمَل كقوله تعالى: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} (النور: ٥)، يعود إليها، وخص أبو حنيفة بالأخيرة، وتوقف القاضي والمرتضى، وقيل: إن كان بينهما تعلُّق فللجميع، مثل: أكرم الفقهاء والزهاد، أو أنفق عليهم إلا المبتدعة. وإلا فللأخيرة، لنا: ما تقدم، إن الأصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلَّقات، كالحال، والشرط، وغيرهما، فكذلك الاستثناء. قيل: خلاف الدليل، خولف في الأخيرة للضرورة، فبقيت الأولى على عمومها. قلنا: منقوض بالصفة والشرط: المسألة الرابعة: الاستثناء الذي يتعقب جملًا، إذا وردت لنا جمل كثيرة ثم جاء بعدها استثناء فهل يعود إلى الجملة الأخيرة فقط أو يعود إلى جميع الجمل؟ ومثّل لذلك بقوله تعالى: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} (النور: ٤، ٥)، فقوله: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} استثناء ورد بعد جمل؛ الجملة الأولى: {فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً}، والجملة الثانية: {وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا}، والجملة الثالثة: {وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}، أما بالنسبة للجلد فإنه قد دل دليل آخر على أن الاستثناء لا يعود إليه، وذلك أن الجلد في حد القذف حق للمقذوف، وإذا كان حقًا له فإنه لا يسقط بالتوبة، فيبقى عندنا الجملتان الباقيتان؛ {وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا}، {وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}، فهل يعود الاستثناء في قوله بعد ذلك: {إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا} إلى الجميع كما قال الجمهور وبالتالي إذا تاب القاذف قُبلت شهادته؟ أو أنها لا تعود إلا

إلى قوله: {وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} كما قال الحنفية؟ وتوقف القاضي والمرتضى قالوا: لا نقول بأنها تعود إلى الجميع نتوقف في ذلك.

وهناك قول آخر: إن كان بين الجملتين تعلق وأداة ربطت بينهما فحينئذ الاستثناء يعود إلى الجميع، وأما إذا كانت الجملتان لا تعلق بينهما فإن الاستثناء يعود إلى الجملة الأخيرة فقط. ومثّل له بقوله: أكرم الفقهاء والزهاد، وأنفق عليهم إلا المبتدعة. فهنا جملتان: الجملة الأولى: أكرم، والجملة الثانية: أنفق، وبينهما تعلق وبالتالي فيكون قوله: إلا المبتدعة. استثناء عائدًا إلى جميع الجمل.

واستدل المؤلف على عود الاستثناء إلى جميع الجمل بأن الأصل أنه إذا عُطف بين لفظين أن يشتركا المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات كما لو قلت: رأيت زيدًا وخالدًا واقفين. فإن الحال في قوله: واقفين، يعود إلى المعطوف والمعطوف عليه، وهكذا في الشرط لو تعقب الشرط متعاطفين عاد الشرط إليهما، فكذلك إذا تعقب الاستثناء متعاطفين فإنه يعود إليهما.

واعترض على هذا بأن الاستثناء خلاف الأصل وخلاف الدليل؛ لأن الأصل أن يبقى اللفظ العام على عمومه، فخالفنا هذه القاعدة في إبقاء اللفظ العام على عمومه في الجملة الأخيرة التي جاء بعدها الاستثناء من أجل ضرورة إثبات حكم الاستثناء وبالتالي تبقى الجملة الأولى على عمومها. واعترض على هذا بأن هذا الدليل لا يُنتفع به في باب الصفة والشرط، فإنه إذا تعقبت الصفة والشرط جملًا عادت إليها جميعًا، فهكذا في الاستثناء.

هذا الكلام السابق كله في المخصِّص المتصل الأول وهو الاستثناء.

ثم بعد ذلك نذكر المخصص الثاني من المخصصات المتصلة وهو الشرط.

قوله: الثاني: الشرط، وهو: ما يتوقف عليه تأثير المؤثِّر لا وجوده، كالإحصان: قد تقدم معنا أن الشرط قد يكون لغويًا، وقد يكون شرعيًا، والمراد هنا الشرط اللغوي وليس الشرط الشرعي، وتقدم معنا أن الشرط له أدوات: منها: (إذا، وإنْ، ومَنْ، وما، ومتى، وأيان)، إلى غير ذلك من أدوات الشرط، والشرط عرفه المؤلف: بأنه ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده فلا يكون المؤثر مؤثرًا إلا بوجود شرطه، مثال ذلك: قال: الإحصان، فإن الزنا علة للرجم لكن بشرط وجود الإحصان، فالزنا لا يؤثر وينتج حكم

وجوب الرجم إلا عند وجود الشرط وهو الإحصان، وليس المراد هنا وجود ذات الشرط، قد يوجد الشرط ولا يوجد المشروط، فالطهارة شرط للصلاة، قد توجد الصلاة بدون طهارة لكنها صلاة غير مؤثرة وغير نافعة.

قوله: وفيه مسألتان: وفيه يعني في الشرط مسألتان.

قوله: الأولى: الشرط، إن وجد دَفعة فذاك، وإلا فيوجد المشروط عند تكامل أجزائه، أو ارتفاع جزء منه إن شرط عدمه: المسألة الأولى: متى يرتبط وجود المشروط بالشرط؟ فنقول: لا يوجد المشروط إلا عند وجود جميع شروطه، عندنا في الصلاة هناك تسعة شروط لا تصح الصلاة إلا بوجود هذه الشروط جميعًا، ولو انتفى واحد منها لم تصح الصلاة. قال: الأولى: الشرط إن وجد دَفعة فذاك. أي فيوجد المشروط معه، وإلا أي وإن كان الشرط لا يوجد دَفعة بل يوجد جزئُه بعد جزئه فحينئذ لا يوجد المشروط إلا عند تكامل أجزائه، أما إذا ارتفع أحد الشروط أو جزء من أجزاء الشرط فحينئذ لا يثبت الحكم، لو قُدر أنك توضأت و لم تغسل قدميك، نقول: الوضوء شرط لا تصح الصلاة إلا عند تكامل أجزائه فلو عُدم جزء من أجزائه فحينئذ لا يصح المشروط.

قوله: الثانية: إن كان زانيًا ومحصنًا فارجُم، يحتاج إليهما. وإن كان سارقًا أو نباشًا فاقطع، يكفى أحدهما، وإن شُفيت فسالم وغانم حر، فشفي عتقًا، وإن قال: أو، فيعتق أحدُهما، أو يعيِّن: المسألة الثانية: إذا وضعنا شرطين وعطفنا بينهما بالواو فلا يوجد المشروط إلا بوجود الشرطين معًا، ومن أمثلته: لو قال في الشرط: إن كان متطهرًا ومستقبلًا للقبلة صحت الصلاة. فلو وُجد استقبال للقبلة و لم توجد طهارة فإنه لا تصح الصلاة حينئذ، بخلاف ما إذا عطف بينهما بحرف (أو) فإنه حينئذ يثبت الحكم بوجود أحدهما، ومثال ذلك: إن كان سارقًا أو نباشًا فاقطع، أو إذا كَمُل شهر شعبان ثلاثين أو رؤيا الهلال ليلة الثلاثين فصم. فهنا يكفي أحدهما.

وأما لو كان العطف في الجزاء لا في الشرط، كما لو قال: إن كان زانيًا غير محصن فارجم وغرّب. فحينئذ لا بد من وجود الأمرين معًا.

وأما إذا عطف بينهما بحرف (أو) فحينئذ يكفي أحدهما ويتعلق بالإرادة، كما في قوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ} (البقرة: ١٩٦).

قوله: الثالث: الصفة مثل: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، وهي كالاستثناء: المخصص الثالث من المخصصات المتصلة: الصفة، ومثّل له بقوله تعالى: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، فمؤمنة هذه صفة وخصصنا قوله {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ}، اشترطنا أن تكون الرقبة مؤمنة، قال: وهي كالاستثناء. أي تأخذ حكم الاستثناء وآثاره فيما سبق الكلام عنه.

قوله: الرابع: الغاية: وهي طَرَفُهُ، وحُكْم ما بعدها مخالف لما قبلها، مثل: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، ووجوب غسل المرفق للاحتياط: المخصص الرابع: الغاية، وعرف غاية الشيء بأنها طرفه وهي النهاية التي ينتهي بها الحكم، وعندنا ما بعد الغاية يخالف ما قبلها، فإذا قال: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، معناه: أن الليل لا صيام فيه، وهذا قد يقول به بعض الناس الذين لا يرون حجية مفهوم المخالفة، مع أن الجمهور يرون أن هذا من أنواع مفهوم المخالفة.

قوله:: وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها: ومثّل له بقوله: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، وبقوله تعالى: {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} (المائدة: ٦)، يعني أن ما بعد المرافق فلا يُشرع غسله في الوضوء، ويبقى عندنا المرافق، إذن ما بعد الغاية لا يدخل في حكمها، نهاية الغاية هل تكون كما بعد الغاية أو تكون كما هو الحكم فيما قبل الغاية؟ العلماء لهم في ذلك أقوال:

القول الأول: لا تدخل إلا بدليل. ولعله الأظهر.

القول الثاني: تدخل.

القول الثالث: تدخل إن كانت من جنسه.



وأجاب المؤلف عن استدلال بعضهم بأنه في قوله تعالى: {وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} (المائدة: ٦)، أن المرافق تدخل في غسل اليدين؛ لأن إيجاب غسل المرافق إنما هو للاحتياط، وقد يُستدل على هذا بأنه فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقد أُمرنا بالاقتداء به.

هناك مخصص خامس من المخصصات المتصلة يقال له: البدل، وبعض أهل العلم يجعل البدل من أنواع الصفة؛ لأن الصفة عند النحاة تقتصر على البدل، على النعت فقط وأما عند الأصوليين فاسم الصفة يشمل كل متعلق باللفظ، فعندهم أن الإضافة صفة، وأن البدل صفة.

قوله: والمنفصل ثلاثة: الأول: العقل: كقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (الرعد: ١٦): قال المؤلف: النوع الثاني من أنواع المخصصات: المخصصات المنفصلة، وهي التي تأتي في خطاب مستقبل عن الخطاب العام، وذكر أنها ثلاثة أنواع:

النوع الأول: العقل، فإن قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (الرعد: ١٦)، من ألفاظ العموم، فإن لفظة (كل) لفظ عام، ولكننا نعلم بواسطة العقل أن هناك أشياء لم تدخل في هذا اللفظ، ______٤٦:١٨ الباري سبحانه وتعالى لا تدخل في هذا اللفظ، وتوسع بعضهم في إخراج بعض الأشياء كالأفعال الآدمية، ومثّل له بعضهم بقوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (آل عمران: ٩٧)، أننا بعقولنا نعلم أن الأطفال لا يدخلون في عموم هذه الآية، وهناك من منع وقال: بأن العقل لا يخصص به العموم، قال: لأنه ليس دليلًا مستقلًا. ولعل منشأ الخلاف هو ما ذكرناه سابقًا هل التخصيص بيان؟ فالعقل حينئذ يمكن أن يكون مبينًا، وإن قلنا: التخصيص إخراج، فحينئذ لا يصح أن يلغي العقل شيئًا من مدلول النص.

قوله: الثاني: الحس: مثل: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} (النمل: ٢٣): النوع الثاني من أنواع المخصصات المنفصلة: الحس، فإن قوله تعالى: {وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ} (النمل: ٢٣)، عرفنا بواسطة الحس أن ما بين أيدينا اليوم لم يؤته الله عز وجل لسبأ، ومثله قوله تعالى: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا} (الأحقاف: ٢٥)، فإن كل شيء من ألفاظ العموم، وقد علمنا بحسنا أن السماوات والأرض لم تدمر.

قوله: الثالث: الدليل السمعي، وفيه مسائل: الأولى: الخاص إذا عارض العام يخصِّصه، عُلِمَ تأخره أو لا. وأبو حنيفة يجعل المتقدم منسوخًا، وتوقف حيث جُهل، لنا إعمال الدليلين أولى: النوع الثالث من المخصصات المنفصلة: الدليل السمعي، وهو المنسوب إلى الشرع، إذا تعارض عندنا عام وخاص، فالجمهور يقولون: نعمل بالخاص في محل الخصوص ونعمل بالعام فيما عداه وبذلك نكون قد أعملنا الدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما. ولا يفرقون بين كون العام أو الخاص متأخرًا أو متقدمًا، وعند الحنفية يقولون: نعمل بالمتأخر ونجعله ناسخًا للمتقدم. ومما ترتب على هذا في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر)، هذا لفظ عام، فإن لفظة (ما)، من ألفاظ العموم، فجاءنا في الحديث الآخر: (لا صدقة في ثمر حتى يكون خمسة أوسق)، فقال الحنفية: هذا خطاب متأخر وبالتالي لا نعمل بالخطاب المتأخر[٩]. وبعضهم قال: هذا خبر آحاد لا نخصص به عموم كتاب الله عز وجل في قوله: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} (الأنعام: ١٤١).

قوله: الثانية: يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، وبالسنة المتواترة، والإجماع، كتخصيص: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، بقوله تعالى: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ} (الطلاق: ٤)، وقوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ} (النساء: ١١)، الآية، بقوله عليه الصلاة والسلام: (القاتل لا يرث)، وقوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا} (النور: ٢)، برجمه صلى الله عليه وسلم للمُحْصَن، وتنصيف حَدِّ القذف على العبد: المسألة الثانية: يجوز أن نخصص آية من القرآن بآية من القرآن، فقوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، هذا عام؛ لأن لفظة (المطلقات) جمع معرف بأل فيفيد العموم، ثم جاءنا في الدليل الآخر في قوله: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} (الطلاق: ٤)، فقلنا: أولات الأحمال لا يدخلن في الآية الأولى. وفي قوله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ

---

[٩] المفرغ: تراجع هذه المسألة: هل هي: وبالتالي لا نعمل بالخطاب المتقدم، أم هي: وبالتالي نعمل بالخطاب المتأخر.



تَعْتَدُّونَهَا} (الأحزاب: ٤٩)، المطلقة غير المدخول بها لم تدخل في عموم الآية الأولى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}، هذا من تخصيص الكتاب بالكتاب.

وقد يكون هناك تخصيص للكتاب بواسطة السنة، ومن أمثلته: في قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ} (النساء: ١١)، هذه الآية في الميراث، وأولادكم: جمع مضاف إلى معرفة فيفيد العموم، ثم وردنا في الحديث: (لا يرث المسلم الكافر)، وفي الحديث الآخر: (القاتل لا يرث)، فقلنا: بتخصيص عموم الآية بالسنة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد يكون التخصيص بالسنة الفعلية، كما في قوله: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، الزانية والزاني من ألفاظ العموم؛ لأنها أسماء مفردة معرفة بأل الاستغراقية، ثم جاءنا أن النبي صلى الله عليه وسلم رجم المحصن، فدل هذا على أن المحصن لا يدخل في هذه الآية، وهناك طائفة قالوا: بل يرجم المحصن ويجلد وبالتالي يقولون: لازالت الآية على عمومها.

ومثله في مسألة تنصيف حد القذف على العبد، فإن في قوله جل وعلا: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً} (النور: ٤)، لكن ورد في الخبر: أن القاذف العبد لا يجلد إلا على النصف. وإن كان بعضهم يقول: بأن التخصيص هنا كان بالإجماع، فقد أجمع العلماء من الصحابة فمن بعدهم على أن المملوك إذا قذف فإنه لا يجلد ثمانين وينصف عليه الحد، ولا يجلدون إلا أربعين جلدة.

وفي الحقيقة أن التخصيص هنا ليس بالإجماع وإنما بالدليل الذي استند إليه الإجماع؛ لأن من شروط صحة الإجماع أن يكون مستندًا على دليل آخر.

إذن هناك تخصيص للكتاب بالكتاب، وتخصيص للكتاب بالإجماع، وتخصيص للكتاب بالسنة المتواترة.

قوله: الثالثة: يجوز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة، بخبر الواحد. ومنع قوم، وابن أَبان، فيما لم يخصَّص بمقطوع.

والكرخي بمنفصل. لنا: إعمال الدليلين، ولو من وجه، أولى. قيل: قال عليه الصلاة والسلام: (إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وان خالفه فردوه). قلنا: منقوض بالمتواتر. قيل: الظن لا يعارض القطع. قلنا: العام مقطوع المتن مظنون الدلالة، والخاص بالعكس، فتعادلا. قيل: لو خَصَّص لنسخ. قلنا: التخصيص أهون.

وبالقياس: ومنع أبو علي. وشرط ابن أبان التخصيص، والكرخي، بمنفصل. وابن سريج: الجلاء في القياس. واعتبر حجة الإسلام أرجح الظنيين، وتوقف القاضي، وإمام الحرمين. لنا: ما تقدم. قيل: القياس فرع فلا يُقدم. قلنا: على أصله. قيل: مقدماته أكثر. قلنا: قد يكون بالعكس، ومع هذا فإعمال الكل أحرى: هل يجوز تخصيص الكتاب بالسنة الأحادية أو لا يجوز؟ اختلف العلماء في هذه المسألة، فالجمهور يجوّزن تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد، ومن أمثلته: ما ذكرنا في قوله: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} (الأنعام: ١٤١)، خصصناه بقوله: (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة)، وهناك قول آخر يقول: بأن المتواتر من الكتاب والسنة لا يصح تخصيصه بواسطة خبر الآحاد. وبعضهم قال: إذا كان العام من الكتاب لم يتم تخصيصه قبل ذلك فإننا لا نخصصه بخبر الواحد، وإذا سبق أن خُصص قبل ذلك فلا بأس أن يخص بخبر الواحد.

والصواب: أن عموم الكتاب والسنة يخص بخبر الواحد؛ لأن الأدلة الدالة على حجية خبر الواحد عامة تشمل ما لو كان دليلًا خاصًا، وحينئذ يكون إعمال الدليلين؛ إعمال الحديث الخاص في محل الخصوص، وإعمال اللفظ العام فيما عداه يكون هذا إعمالًا للدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

اعترض على هذا بعدد من الأدلة، فقد استدل الحنفية على أن خبر الآحاد لا يخصص عموم الكتاب والسنة بعدد من الأدلة:



الدليل الأول: أنه قد ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وان خالفه فردوه)، وخبر الواحد الخاص يعارض هنا الآية العامة، فمقتضى هذا الحديث أن نرد خبر الواحد.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن هذا الخبر ضعيف، وبالتالي لا يصح أن يُستدل به، كما أجيب: بأنه قد وقع الاتفاق على أن عموم الكتاب يخص بالسنة المتواترة الخاصة، فلو كان الدليل والحديث المذكور يُعمل به لما جاز تخصيص الكتاب بالمتواتر من السنة.

الدليل الثاني: خبر الواحد ظني والمتواتر قطعي ولا يصح أن نرد القطعي بسبب الظني.

وأجيب عن هذا: بأن العام وإن كان مقطوعًا من جهة سنده لكن شموله للأفراد الخاصة مظنون وبالتالي لا يمتنع أن نخص العام بخبر الواحد؛ لأن دلالة العام على أفراده ليست مقطوعة، هكذا يقرر الجمهور.

الدليل الثالث: بأنه لو جاز تخصيص المتواتر من الكتاب والسنة بخبر الواحد لجاز تخصيصهما بخبر الواحد، وهذا لا يجوز بالاتفاق فليكن كذلك في التخصيص لا يجوز تخصيص عموم الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد.

وأجيب عن هذا: بأنه يوجد فرق بين النسخ والتخصيص، فإن النسخ إلغاء لمدلول اللفظ بالكلية بينما التخصيص ليس فيه رفع للدليل المخصوص.

قوله: وبالقياس: أي من أنواع ما يمكن أن نخصص به الكتاب والسنة المتواترة والسنة الأحادية: القياس، ومن أمثلته: في قوله تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، كم جلدة؟ مائة جلدة، ثم قال في الإيماء: {فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ} (النساء: ٢٥)، فالأمة تُجلد أربعين، والعبد المملوك الذكر هل نجعله كمدلول الآية العامة فنجلده ثمانين أو نقيسه على الأمة فلا نجلده إلا أربعين؟ نقول: نقيسه على الأمة؛ لأنه يماثلها، وإذا كان كذلك فإننا نخصص عموم قوله: { الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا} بواسطة القياس.

قوله: ومنع أبو علي. وشرط ابن أبان التخصيص: قال: ومنع أبو علي الجبائي فقال: بأن عموم الكتاب والسنة لا يصح تخصيصه بالقياس. وشرط ابن أبان أن يكون اللفظ العام قد سبق تخصيصه قبل ذلك، فإن كان العام سبق تخصيصه بدليل آخر فلا بأس أن نخصصه بقياس، وأما إذا كان باقيًا على عمومه لم يتم تخصيصه فلا يصح أن نخصه بالقياس.

وقال الكرخي: إن كان القياس سبق تخصيصه بدليل منفصل فلا بأس أن نخصصه بالقياس.

وقال ابن سريج: إن كان القياس جليًا فلا بأس أن نخصص العموم به، وأما إذا كان القياس خفيًا فلا يجوز أن نخصص عموم الكتاب والسنة به.

وقال الغزالي: إذا كان هناك قياس خاص وله دليل عام فحينئذ يُعمِل المجتهد ظنه، فما غلب على ظنه أنه أرجح من الدليلين السابقين عمل به.

وتوقف القاضي الباقلاني وإمام الحرمين الجويني فقالوا: لا نقدم القياس على العام، ولا نقدم العام على القياس.

قال: لنا ما تقدم. أي نستدل بالأدلة الدالة على صحة تخصيص العموم بالقياس، وأنه قد دل الدليل على حجية القياس وبالتالي فإننا نعمل بما دل عليه الدليل من تخصيص العمومات بواسطة القياس.

اعترض، قال طائفة: بأن العموم لا يخصص بواسطة القياس. واستدلوا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قالوا: الكتاب والسنة هما الأصل والقياس فرع لهما، فكيف نقدم الفرع على الأصل؟ وأجيب عن هذا: بأن القياس فرع لدليل مغاير لدليل العموم، فإن قياس العبد قيس أو له فرع لقوله تعالى: {فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ} (النساء: ٢٥)، وليس فرعًا لقوله: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، وبالتالي لا يصح هذا الاعتراض.

الاعتراض الثاني: قالوا: مقدمات القياس كثيرة يقع الخطأ والزلل فيها. وأجيب عن هذا الاعتراض: بأن الاستدلال بأخبار الآحاد في مرات يحتاج إلى مقدمات كثيرة، ثم الأمر الآخر: أننا لا نقول: نلغي السنة بالكتاب وإنما نقول: نعمل بالدليلين معًا.



قوله: الرابعة: يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم؛ لأنه دليل كتخصيص: (خلق الله الماء طهورًا لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو لونه أو ريحه)، بمفهوم: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا): المسألة الرابعة: إذا كان العام لفظًا منطوقًا فهل يجوز أن نخصص اللفظ العام المنطوق بمفهوم دليل آخر أو لا؟ سواء كان مفهوم موافقة أم مفهوم مخالفة؟ مثّل له المؤلف بحديث: (الماء طهور لا ينجسه شيء)، الماء من ألفاظ العموم؛ لأنه اسم جنس معرف بأل، ثم ورد في الحديث: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا)، ففهمنا منه أنه إذا كان أقل من القلتين فإنه لا يحمل الخبث، وبالتالي خصصنا المنطوق في قوله: (الماء طهور لا ينجسه شيء) بما يُفهم من قوله: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا).

قوله: الخامسة: العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصِّص، وتقريره عليه السلام على مخالفة العام تخصيص له، فإن ثبت (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)، يرتفع الحرج عن الباقين: القاعدة الخامسة: العادة التي قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم تخصيص، يمكن أن نخصص اللفظ العام بالعادة النبوية، مثال ذلك: في حديث: (أعلنوا النكاح واضربوا عليه بالدف)، هنا (اضربوا) لفظ عام؛ لأن واو الجماعة تشمل الجميع ذكورًا وإناثًا، لكن في عهد النبوة كان ضرب الدف في الأعراس خاصًا بالنساء، فقلنا: نخصص عموم اللفظ بواسطة العادة التي قررها النبي صلى الله عليه وسلم، هكذا إذا كان هناك تقرير فإننا نخصص العموم به، ومن أمثلته: جاء في الحديث: (لا صلاة بعد الفجر)، ثم وجدنا في الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر رجلًا يصلي بعد الفجر سنة الفجر التي فاتته في وقتها. هنا إقرار، قوله: (لا صلاة) عموم؛ لأنه نكرة في سياق النفي، لكنا خصصناه بتقرير النبي صلى الله عليه وسلم، ومثله: حديث: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد)، ثم جاء في الحديث: أن خبيبًا لما أرادوا أن يقتلوا صلى ركعتين، فأقره النبي صلى الله عليه وسلم، فنقول: هذه السنة التقريرية تخصص عموم حديث: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد).

قال: فإن ثبت حديث: (حكمي على الواحد حكمي على الجماعة)؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أقر واحدًا، فأخذنا حكم البقية من حكم هذا الواحد، فحينئذ لو قدرنا ثبوت هذا اللفظ أو

ثبوت معناه؛ لأن الشريعة قد جاءت بأن الأحكام الشرعية الأصل فيها العموم واستغراق جميع الأفراد، فحينئذ يرتفع الحرج عن الباقين.

قوله: السادسة: خصوص السبب لا يخصِّص؛ لأنه لا يعارضه. وكذا مذهب الراوي، كحديث أبي هريرة –رضي الله عنه–، وعمله في الولوغ، لأنه ليس بدليل. قيل: خالف للدليل وإلا لانقدحتْ روايته. قلنا: ربما ظنه دليلًا ولم يكن: المسألة السادسة: إذا ورد اللفظ العام على سبب فحينئذ هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ نقول: هذه لها حالان:

الحال الأولى: إذا كان السبب شخصيًا يتعلق بشخص فحينئذ بالاتفاق أن العبرة بعموم اللفظ، فحادثة الظهار نزلت في شخص، وحادثة التيمم نزلت في شخص بسبب عائشة، ومع ذلك نقول: هذه أسباب شخصية فالعبرة فيها بعموم اللفظ بالاتفاق.

الحال الثانية: أن يكون السبب نوعيًا فحينئذ هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ موطن اختلاف، مثاله: حديث: (الماء طهور لا ينجسه شيء) عام؛ لأن الماء اسم جنس معرف بأل له سبب قالوا: إنا نركب البحر فلا نجد الماء أنتوضأ من ماء البحر؟ فقال صلى الله عليه وسلم: (هو الطهور ماؤه)، فهنا السبب نوعي أنهم يركبون البحر وليس معهم إلا ماء الشرب فلو توضؤوا لذهب بمائهم، سبب نوعي في الوضوء في حال ركوب البحر ومع ذلك نقول: الصواب: العبرة بعموم اللفظ. فلو جاءنا شخص ليس براكب على البحر ________٦٧:٥٢ نقول: يجوز له أن يتوضأ، ولو كان غير محتاج وعنده ماء كثير يجوز له أن يتوضأ، والسبب خاص في الوضوء واللفظ عام، فلو استعمله في غير الوضوء كالاغتسال مثلًا نقول: العبرة بعموم اللفظ.

قال: خصوص السبب لا يخصص؛ لأنه لا يعارضه.

مذهب الراوي: هل نخصص به العموم؟ نقول: مذهب الراوي إذا كان الراوي قد خالف النص، لم يخالف العموم فحينئذ العبرة بالرواية لا بقوله ومذهبه، وما مثّل له المؤلف من هذا فإنه قد ورد في الحديث الذي رواه أبو هريرة: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعًا)، ثم كان أبو هريرة يغسله



ثلاثًا، فنقول: هذا ليس من التخصيص، هذا من المعارضة؛ لأن العدد نص وبالتالي نقول: نقدم الرواية على الرأي.

لكن في مرات يأتينا قول الصحابي فيما رواه يخصص العموم، مثال ذلك: في حديث: (أعفوا اللحى)، اللحى لفظ عام جمع معرف بأل، الراوي له ابن عمر -رضي الله عنهما-، وكان يأخذ ما زاد على القبضة، فهذا تخصيص للعموم، فحينئذ هل نقول: العبرة باللفظ العام أو نخصص العام بمذهب الصحابي؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين:

القول الأول:: تخصيص اللفظ العام بقول الصحابي. وهذا هو المشهور من مذهب الإمام أحمد.

القول الثاني: عدم تخصيص اللفظ العام بقول الصحابي. وهذا قول الجمهور.

ولعل قول الجمهور في هذه المسألة أرجح؛ لأن قول الصحابي لم نحتج به إلا لأنه مظنة لوجود الدليل، فإذا وجدنا الدليل لم نحتج إلى ما هو مظنة له.

وهناك مسألة ثالثة: وهي تفسير الصحابي لما رواه، فهذه نقول: بأنه يُعمل بتفسير الصحابي؛ كتفسير ابن عمر -رضي الله عنهما- لحديث: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا)، بأن المراد التفرق بالأبدان.

قال المؤلف: وكذا مذهب الراوي؛ كحديث أبي هريرة وعمله في الولوغ لأنه يعني لأن مذهب الراوي ليس بدليل. قيل: خالف لدليل. أي خالف الصحابي عموم اللفظ لدليل، وإلا لو كانت مخالفته لغير دليل لكان قادحًا في روايته وبالتالي لم نعمل برواية الغسل بسبع. قلنا: ربما خالف ما رواه إما لنسيانه، وإما لأنه ظن أنه يوجد له معارض وكان ظنًا خاطئًا.

قوله: السابعة: إفراد فرد لا يخصِّص، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما أهاب دبغ فقد طهر)، مع قوله في شاة ميمونة: (دباغها طهورها) لأنه غير مناف. قيل: المفهوم مناف، قلنا: مفهوم اللقب مردود: المسألة السابعة: إفراد فرد لا يخصِّص، إذا جاءنا لفظ عام وحكمنا بمقتضى هذا اللفظ العام بشموله لجميع الأفراد ثم جاءنا دليل آخر يختص بفرد من أفراد اللفظ العام فحينئذ هل نخصص العام بالحديث الذي ورد في الفردي الخاص؟ مثاله: جاء في الحديث: (من استصبح على سبع تمرات لم يضره سحر ولا سم)، سبع تمرات وإن كان هذا من الإطلاق لكن يماثل العموم ثم جاء في اللفظ الآخر: (ما بين

لابتيها)، وفي لفظ: (عجوة)، فحينئذ هل نقول: بأن هذا الحكم خاص بتمر المدينة أو خاص بتمر العجوة أو لا؟.

مثال آخر: جاء في الحديث: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه)، ثم جاء في اللفظ الآخر: (لا يمسكن أحدكم ذكره بيمينه وهو يبول)، هنا أفرد أحد الأفراد بنفس الحكم فهل نقول: هذا يخصص الأول أو لا؟.

والصواب في هذه المسألة: أنه إذا كان هناك إعمال لمفهوم المخالفة خصصنا الحكم، (وهو يبول) هذه صفة والصفة لها مفهوم مخالفة وبالتالي نقول: يختص التحريم في حالة إمساك الذكر باليمين فيما إذا كان يبول، أما حديث: (ما بين لابتيها)، و(عجوة) فهذه ألقاب وليست بصفات، واللقب ليس له مفهوم مخالفة وبالتالي لا نخصص اللفظ الآخر بهذا اللفظ.

قال المؤلف: إفراد فرد لا يخصص. أي إذا لم يكن له مفهوم مخالفة، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: (أيما إهاب دبغ فقد طهر)، فهنا إهاب عام؛ لأنه نكرة في سياق الشرط، مع قوله في شاة ميمونة: (دباغها طهورها)، فهنا يقول: لا يوجد منافاة بين الاثنين؛ لأن الشاة هذا متعلق بالشياه، وذاك عام في جميع الجلود، إهاب، وقيل: المفهوم مناف. قلنا: مفهوم اللقب مردود. قلنا فيما سبق: مفهوم اللقب لا حجة فيه وبالتالي إذا كان ذلك الفرد من الألقاب فلا يُعمل بمفهوم المخالفة فيه وبالتالي لا يخصص به العموم، ما هو اللقب؟ أسماء الذوات، فأسماء الذوات ليس لها مفهوم مخالفة.

قوله: الثامنة: عطف العام على الخاص لا يخصص مثل: (إلا لا يقتل مسلم بكافر، ولا ذو عهد في عهده)، وقال بعض الحنفية: بالتخصيص، تسوية بين المعطوفين. قلنا: التسوية في جميع الأحكام غير واجبة: المسألة الثامنة: عطف الخاص على العام لا يخصص، يعني إذا أتينا بجملتين: الجملة الأولى تتعلق بحكم عام ثم أتينا بجملة أخرى تتعلق بخاص، فهل يكون هذا تخصيصًا له؟، مثال ذلك: لو قال قائل: الطلاب جالسون وزيد يذاكر. هل معناه أن زيدًا ليس بجالس؟ نقول: لا يعني ذلك، فهنا عطفنا الخاص وهو زيد على العام فلا يدل على تخصيصه، ومثّل له بقوله صلى الله عليه وسلم: (لا يقتل مسلم بكافر)،

فإن كلمة (كافر) عامة تشمل جميع أنواع الكفار ثم قال: (ولا ذو عهد في عهده)، فالجمهور يقولون: (ولا ذو عهد في عهده) هذه عامة والمراد بها: ولا يقتل ذو عهد في عهده هذه خاصة بالمعاهد لا تخصِّص الأول؛ لأن عطف الخاص على العام لا يخصصه، وعند الحنفية يقولون: يخصصه وبالتالي يقولون: لا يُقتل مسلم بكافر إلا المعاهد فإن المسلم يُقتل بالمعاهد.

قال بعض الحنفية بالتخصيص، تسوية بين المعطوفين. وأجيب عن هذا: بأننا لا نُسلم بأن المراد بالأول الكافر الحربي، وإلا لوجب أن يكون الكلام أن الكافر الذي لا يُقتل المسلم به هو الحربي فقط، ولو ثبت هذا لثبت أنه يلزم أن يكون هناك مساواة بين المعطوف والمعطوف عليه في جميع الأحكام.

قوله: التاسعة: عود ضمير خاص لا يخصِّص، مثل: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ} (البقرة: ٢٢٨)، مع قوله تعالى: {وَبُعُولَتُهُنَّ} (البقرة: ٢٢٨)، لأنه لا يزيد علي إعادته: المسألة التاسعة: إذا كان هناك جملة عامة ثم ورد بعدها جملة فيها ضمير يعود إلى الأول لكنها متعلقة بخاص فهل يلزم أن نخصص الأول؟، مثال ذلك: قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، يشمل المطلقة الطلقة الأولى، والثانية، والثالثة، ثم قال بعدها: {وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ} (البقرة: ٢٢٨)، بعولة من؟ الرجعيات فقط، والمطلقة ثلاثًا لا تدخل، فهل قوله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}، فقط للرجعيات أو لا؟ نقول: عود الضمير الخاص في قوله: {وَبُعُولَتُهُنَّ}، لا يقتضي تخصيص قوله: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} ؛ لأنه لو قُدر أنه أعاد البعض فقال: وبعولة المطلقات الرجعيات أحق بردهن. لما لزم منه تخصيص الجملة الأولى فهكذا لو لم يُعد الكلام واكتفى بالضمير.

قوله: تذنيب: المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حمل المطلق عليه عملًا بالدليلين، وإلا فإن اقتضى القياس تقييده قُيِّد، وإلا فلا: ذكر المؤلف ما يتعلق بالمطلق والمقيد ويلاحظ أن العام في الذوات والأفراد والمطلق في الصفات وتقييد المطلق يخصص الصفات، بينما تخصيص العام يخرج بعض الأفراد، وصيغة المطلق النكرة في سياق الإثبات مثل ما لو قال: تصدق بريال. ريال نكرة في سياق الإثبات فتكون مطلقة وليست بعامة، والمطلق عمومه عموم بدلي لا يشمل إلا بعض الأفراد لكن على سبيل البدل، فهو يشمل

جميع الأفراد لا على سبيل الاستغراق، بينما العام يستغرق جميع الأفراد، ومن أمثلته في النصوص: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} (النساء: ٩٢) رقبة نكرة في سياق الإثبات فتكون مطلقة.

إذا وردنا مطلق فالأصل أننا نحمله على جميع ما يصلح له، ولا يجب الاستغراق، بل أي فرد يجزئ، ومن أمثلته: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين)، ركعتين هنا نكرة في سياق الإثبات فتكون مطلقة أي ركعتين، سواء تحية مسجد، أو سنة ظهر، أو صلاة فريضة، أو غير ذلك.

وإذا ورد مطلق ومقيد فإننا نقيد المطلق بذلك المقيد، فلما قال: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، قلنا: لا يجزئ إلا المؤمنة. لكن ورد لنا دليلان أحدهما مطلق والآخر مقيد فهل نحمل المطلق على المقيد أو لا؟ هذه لها صور:

الصورة الأولى: إذا اتحد السبب والحكم، فحينئذ نحمل المطلق على المقيد، ومن أمثلة ذلك: في قوله تعالى: {فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ} (البقرة: ١٩٦).هنا صيام نكرة في سياق الإثبات فتكون مطلقة، ثم جاءنا في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لكعب بن عجرة: (صم ثلاثة أيام)، هنا اتحد السبب واتحد الحكم فنحمل المطلق على المقيد.

الصورة الثانية: إذا اختلف الحكم، ففي هذه الحال لا نحمل المطلق على المقيد، ومن أمثلته: في كفارة الظهار أوجب إعتاق رقبة، فمن لم يجد صيام شهرين، فمن لم يجد إطعام ستين، بينما في كفارة القتل أوجب إعتاق رقبة فمن لم يجد فصيام شهرين و لم يذكر الإطعام، فالحكم هنا مختلف فلا نحمل المطلق على المقيد.

الصورة الثالثة: إذا اتحد الحكم واختلف السبب، فحينئذ هل نحمل المطلق على المقيد أو لا؟، مثال ذلك: في كفارة القتل قال: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ} (النساء: ٩٢)، وفي كفارة الظهار قال: {فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ} (المجادلة: ٣)، فالحكم واحد: تحرير رقبة، والسبب مختلف هنا قتل، وهنا ظهار، فهل يُحمل المطلق على المقيد؟ اختلف العلماء في ذلك: فالجمهور على أنه يُحمل المطلق على المقيد من باب اللغة. وطائفة قالوا: يحمل من باب القياس. وبالتالي لا بد من وجود شروط القياس، ومنع منه آخرون.

قال المؤلف: المطلق والمقيد إن اتحد سببهما حُمل المطلق على المقيد عملًا بالدليلين، وإلا أي إن لم يتحد سببهما يعني مع اتفاق الحكم فإن اقتضى القياس تقييده قُيد وإلا أي وإن اقتضى القياس عدم التقييد فإننا لا نقيد المطلق بالمقيد. إذن المؤلف اختار: أنه يقيد المطلق بالمقيد متى اتحد الحكم واختلف السبب بشرط وجود شروط القياس.

أشير هنا إلى مسألة وهي: أنه في بعض المواطن قد يقع تردد في الاختلاف هل هو في الحكم أو في السبب؟ مثال ذلك: في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} (المائدة: ٦)، هذه في آية الوضوء، قيد الغسل بكون إلى المرافق، وفي آية التيمم قال: {فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} (المائدة: ٦)، و لم يقيد الأيدي بشيء، فحينئذ هنا أُطلقت الآية و لم تقيد فهل نحمل المطلق على المقيد أو لا؟ قال مالك والشافعي: نحمل المطلق على المقيد؛ لأن الحكم واحد هو الطهارة. وقال أبو حنيفة وأحمد: لا يُحمل المطلق على المقيد؛ لأن الحكم مختلف، هنا وضوء وهنا تيمم.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: نذر أن يصوم إلى يوم الجمعة، هل يكون صوم يوم الجمعة واجبًا عليه أو لا؟.

جـــ: نقول: الصواب والراجح أنه لا يجب عليه الصوم يوم الجمعة وذلك؛ لأن الأصل أن الغاية لا تدخل في المغيا إلا بدليل، ولذلك إذا قلنا: العورة من السرة إلى الركبة، فالركبة لا تدخل فيها، والسرة لا تدخل فيها؛ لعدم ورود الدليل الدال على الدخول، وأما إدخال المرفقين؛ فلأنه فعل النبي صلى الله عليه وسلم، أدخلناه بدليل آخر.



س٢: مذهب الراوي، قال في الحديث: (فليغسله سبعًا) وهو كان يغسل ثلاثًا احتمال نسيانه هل يرد ذلك الاحتمال على الرواية نفسها؟.

جـ: هو نسي الرواية وبالتالي هذا لا يؤثر على الرواية، عمر –رضي الله عنه- نسي الآية ومع ذلك لم يقدح فيه، فحينئذ نسيان الراوي لحديث يرويه لم يعمل به لأنه نسيه لا يقدح فيه.

س٣: اتحد السبب والحكم في حمل المطلق على المقيد هل هو من باب البيان أم من باب النسخ؟.

جـ: الصواب: أنه من باب البيان، ولذلك نعمل به سواء تقدم أو تأخر خلافًا للحنفية، الحنفية يرون أنه نسخ فلا يعملون به إلا إذا تأخر، كما قالوا هناك في مخصصات العموم.

س٤: تخصيص الكتاب بالقياس، لماذا شرط ابن أبان التخصيص؟.

جـ: ابن أبان يقول: بأن الكتاب العام قبل تخصيصه كان قطعيًا والقياس لا يقوى على تخصيص القطعي، لكن إذا كان العام من الكتاب سبق تخصيصه أصبحت دلالته ظنية وبالتالي جاز تخصيصه بالقياس. وأجبنا عن هذا بأن دلالة العام على أفراده عند الجمهور ليست قطعية صريحة لا يرد عليها احتمال.

س٥: [...] ٨٩:٢٥؟.

جـ: الجمهور يجوّزون تراخي المخصص وتقدمه، وهذا لا يُعد نسخًا لأن من شرط النسخ التعارض وهنا لا يوجد تعارض وبالتالي نستطيع إعمال الدليلين، فإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما.

س٦: [...] ٩٠:٠٠؟.

جـ: تقدم معنا أن هذه المسألة ثلاثة أنواع: مخالفة الراوي، أو عمل الراوي بالنسبة لما رواه، إن كان تفسيرًا له قُبل، وإن كان معارضة لم يُقبل، وإن كان تخصيصًا له وقع فيه الخلاف، وسبق أن ذكرنا الخلاف قبل قليل، فلا نحتاج إلى إعادته.

س٧: [...] ٩٠:٣٧؟.

جـ: الإثبات الحكم واحد أو مختلف؟ إن تعدد الحكم فلا يصح حمل المطلق على المقيد، وإن اتحد الحكم قلنا: بأنه يُحمل المطلق على المقيد.

الشريط الثالث عشر: المجمل-المبين-الناسخ والمنسوخ.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فأسأل الله جل وعلا أن يرزقكم العلم النافع والعمل الصالح، وأن يجعلكم أئمة يُقتدى بكم في الخير، وبعد:

نواصل الحدي في شرح (منهاج الوصول) للبيضاوي، حيث نتكلم عن الإجمال والبيان، وإن بقي معنا وقت تكلمنا عن النسخ.

*** المتن ***

الباب الرابع: في المجمل والمبين

وفيه فصول، الأول: في المجمل

وفيه مسائل:

الأولى: اللفظ إما أن يكون مجملًا بين حقائقه، كقوله تعالي: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، أو أفراد حقيقة واحدة، مثل: {أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، أو مجازاته إذا انتفلت الحقيقة وتكافأت. فأن ترجَّح واحد، لأنه أقرب إلي نفي الحقيقة، كنفي الصحة من قوله: (لا صلاة) و(لا صيام)، أو لأنه أظهر عرفًا أو أعظم مقصودًا، كرفع الحرج، وتحريم الأكل من: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان). و {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} (المائدة: ٣)، حُمِل عليه.

الثانية: قالت الحنفية: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} (المائدة: ٦) مجمل، وقالت المالكية: يقتضي الكل، والحق: أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم؛ دفعًا للاشتراك والمجاز.

الثالثة: قيل: آية السرقة مجملة؛ لأن اليد تحتمل الكل والبعض، والقطعُ الشَّقُّ، والإبانة، والحق: أن اليد للكل، تذكر للبعض مجازًا، والقطع للإبانة، والشق إبانة.

الفصل الثاني: في المبين



وهو: الواضح بنفسه أو بغيره، مثل: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٨٢)، {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، وذلك الغير يسمى مبينًا، وفيه مسألتان:

الأولى: أنه يكون قولًا من الله والرسول، وفعلًا منه، كقوله تعالى: {صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا} (البقرة: ٦٩)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (فيما سقت السماء العشر)، وصلاته، وحجُّه، فإنه أدل، فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق، وإن اختلفا فالقول، لأنه يدل بنفسه.

الثانية: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه تكليف بما لا يطاق، ويجوز عن وقت الخطاب. ومنعت المعتزلة. وجوّز البصري، ومنع القفال، والدقائق، وأبو إسحاق، بالبيان الإجمالي، فيما عدا المشترك. لنا: مطلقًا قوله تعالى: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} (القيامة: ١٩)، قيل: البيان التفصيلي. قلنا: تقييد بلا دليل، وخصوصًا: إن المراد من قوله تعالى: {أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، معينة، بدليل: ما هي؟ وما لونها ؟ والبيان تأخر. قيل: يوجب التأخير عن وقت الحاجة. قلنا: الأمر لا يوجب الفور. قيل: لو كانت معينة لما عنَّفهم. قلنا: للتواني بعد البيان.

وأنه تعالى أنزل: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ} (الأنبياء: ٩٨)، فنقض ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح، فنزلت: (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى) (الأنبياء: ١٠١) الآية. قيل: ما: لا تتناولهم، وإن سُلِّم، لكنهم خصوا بالعقل، وأجيب بقوله تعالى: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا} (الشمس: ٥)، وإن عدم رضاهم لا يُعْرَف إلا بالنقل. قيل: تأخير البيان إغراء. قلنا: كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة. قيل: كالخطاب بلغة لا تُفْهَم، قلنا: هذا يفيد غرضًا إجماليا بخلاف الأول.

تنبيه: يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ} (المائدة: ٦٧)، لا يوجب الفور.

الفصل الثالث: في المبين له

إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل، كالصلاة، أو الفتوى كأحكام الحيض.

الباب الخامس:

في الناسخ والمنسوخ، وفيه فصلان: الفصل الأول: في النسخ

وهو: بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه، وقال القاضي: رفع الحكم، ورُدَّ: بأن الحادث ضد السابق، فليس رفعه بأولى من دفعه.

وفيه مسائل: الأولى: أنه واقع وأحاله اليهود. لنا: أن حكمه إن تبع المصالح فيتغير بتغيرها، وإلا فله أن يفعل كيف شاء، وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع، وقد نقل قوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا} (البقرة: ١٠٦)، وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، والآن محرم اتفاقًا. قيل: الفعل الواحد لا يحسُن ويَقبُح. قلنا: مبني على فاسد، ومع هذا فيحتمل أن يحسن لواحد، أو في وقت واحد ويقبح لآخر، أو وقت آخر.

الثانية: يجوز نسخ بعض القران ببعض، ومنَعَ أبو مسلم الأصفهاني. لنا: إن قوله تعالى: {مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ} (البقرة: ٢٤٠)، نُسِخَت بقوله تعالى: {يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} (البقرة: ٢٣٤)، قال: قد تعتدُّ الحامل به. قلنا: لا، بل بالحمل، وخصوص السنة لاغ، وأيضًا تقديم الصدقة على نجوى الرسول، وجب بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً} (المجادلة: ١٢) الآية. ثم نُسِخَ. قال: زال لزوال سببه، وهو التمييز بين المنافق وغيره. قلنا: زال كيف كان، احتج المانع بقوله تعالى: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ} (فصلت: ٤٢)، قلنا: الضمير للمجموع.

الثالثة: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، خلافًا للمعتزلة. لنا: إن إبراهيم عليه السلام أُمِرَ بذبح ولده، بدليل قوله تعالى: {افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ} (الصافات: ١٠٢)، {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ} (الصافات: ١٠٦، ١٠٧)، فنسخ قبله. قيل: تلك بناء على ظنه، قلنا: لا يخطئ ظنه. قيل: إنه امتثل فإنه قطع فوصل. قلنا: لو كان كذلك لم يحتج إلى الفداء، قيل: الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى، قلنا: يجوز للابتداء.



الرابعة: يجوز النسخ بلا بدل، أو ببدل أثقل منه، كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى، والكفِّ عن الكفار بالقتال، استدل بقوله تعالى: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} (البقرة: ١٠٦)، قلنا: ربما يكون عدم الحكم، أو الأثقل خيرًا.

الخامسة: يُنسخ الحكم دون التلاوة، مثل قوله تعالى: {مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ} (البقرة: ٢٤٠) الآية، وبالعكس، مثل ما نقل: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، ويُنسَخان معًا، كما روي عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: (كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس).

السادسة: يجوز نسخ الخبر المستقبل، خلافًا لأبي هاشم. لنا: أنه يحتمل أن يقال: لأعاقبنَّ الزاني أبدًا، ثم يقال: أردت سنة، قيل: يوهم الكذب، قلنا: ونسخُ الأمر يوهم البداء.

الفصل الثاني: في الناسخ والمنسوخ

وفيه مسائل:

الأولى: الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة، كنسخ الجلد في حق المحصن، وبالعكس فيه، كنسخ القبلة، وللشافعي -رضي الله عنه- قول بخلافهما، دليله في الأول: قوله تعالى: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} (البقرة: ١٠٦)، ورُدَّ: بأن السنة وحي أيضًا، وفيهما قوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ} (النحل: ٤٤)، وأجيب في الأول: بأن النسخ بيان، وعُورِض في الثاني: بقوله: {تِبْيَانًا} (النحل: ٨٩).

الثانية: لا يُنسَخ المتواتر بالآحاد؛ لأن القاطع لا يُدفعُ بالظن، قيل: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا} (الأنعام: ١٤٥)، منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام: (نهى عن كل ذي ناب من السباع)، قلنا: لا أجد: للحال، فلا نسخ.

الثالثة: الإجماع لا يُنسَخ؛ لأن النص يتقدمه، ولا ينعقد الإجماع بخلافه، ولا القياس بخلاف الإجماع، ولا يُنسَخ به، أما النص والإجماع فظاهران، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه، والقياس إنما يُنْسَخ بقياس أجلى منه.

الرابعة: نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى، وبالعكس؛ لأن نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه، والفحوى يكون ناسخًا.

الخامسة: زيادة صلاة ليست بنسخ ، قيل: تغير الوسط ، قلنا: وكذا زيادة العبادة، أما زيادة ركعة ونحوها، فكذلك عند الشافعي، ونسخٌ عند الحنفية. وفرَّق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه، والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداء الأصل، وما لم ينفه، وقال البصري: إن نفى ما ثبت شرعًا كان نسخًا، وإلا فلا، فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد، وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ.

خاتمة:

النسخ يُعرف بالتاريخ، فلو قال الراوي: هذا سابق، قُبل بخلاف ما لو قال: هذا منسوخ، لجواز أن يقوله عن اجتهاد، ولا نراه.

*** الشرح ***

قوله: الباب الرابع: في المجمل والمبين، وفيه فصول، الأول: في المجمل، وفيه مسائل: الأولى: اللفظ إما أن يكون مجملًا بين حقائقه، كقوله تعالي: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، أو أفراد حقيقة واحدة، مثل: {أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، أو مجازاته إذا انتفلت الحقيقة وتكافأت. فأن ترجَّح واحد، لأنه أقرب إلي نفي الحقيقة، كنفي الصحة من قوله: (لا صلاة) و(لا صيام)، أو لأنه أظهر عرفًا أو أعظم مقصودًا، كرفع الحرج، وتحريم الأكل من: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان). و {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} (المائدة: ٣)، حُمِل عليه: الإجمال في اللغة: الجمع.

وفي الاصطلاح: المراد به ما لا يُعرف المقصود منه، أو ما لم تتضح دلالته، ومن أمثلته: في قوله تعالى: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} (الأنعام: ١٤١)، فإن كلمة {حَقَّهُ} مجملة، ما نعرف المراد بها.

س: ما حكم المجمل؟.

جـــ: يجب أن نتوقف فيه حتى يأتي ما يبينه.

ثم ذكر المؤلف أقسام المجمل، وقال: المجمل على أنواع:

النوع الأول: المتردد بين حقائق مختلفة متعددة، وحينئذ نتوقف فيه حتى يتضح المراد منه، مثال ذلك: في قوله: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، فإن القُرء قد يراد به الحيض، وقد يراد به الطهر، وهنا له حقيقتان، ومثله ما لو جاءنا لفظة المشتري فنقول: هذا مجمل، نتوقف فيه حتى يأتي ما يبينه، وهنا الإجمال لتردده بين حقائقه؛ لأن اللفظ له أكثر من حقيقة، وهذا القسم هو المشترك.

النوع الثاني: المجمل بسبب تردده بين أفراد حقيقة واحدة، ومن أمثلته: في قوله: {أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، فإن حقيقة البقرة حقيقة واحدة لكن لها أفراد متعددة، وبالتالي نتوقف فيها حتى يتضح لنا الفرد المراد.

إذن الأول: له عدد من الحقائق فنتردد بينها، والثاني: له حقيقة واحدة لكن له أفراد متعددة فنتوقف بين هذه الأفراد.

النوع الثالث: إذا امتنع إرادة الحقيقة باللفظ أو تكافأت وحينئذ ننتقل إلى مجازات اللفظ، فإن كان له مجاز واحد فإنه لا يكون مجملًا، لكن لو تعددت مجازاته فحينئذ يكون من المجمل.

س: ماذا نفعل عند وجود الإجمال؟.

جــ: نحتاج إلى تفسير، والتفسير إما أن يكون بترجيح أحد الاحتمالات لوجود دليل يدل عليه، مثال ذلك: في لفظة: {ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، جاءنا دليل يدل على أن إحدى الحقائق هي المرادة، أو انتفت الحقيقة كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا دعي أحدكم فليجب، فإن كان مفطرًا فليطعم، وإن كان صائمًا فليصل)، انتفت الحقيقة ليس المراد هنا الصلاة المعهودة، وبالتالي يبقى عندنا: إما أن يراد به الدعاء أو الثناء، فنحتاج إلى دليل يرجح أحد المعنيين، فمثلًا نرجح معنى الدعاء؛ لكون النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا زار أحدًا دعا له، فإذا ترجح فحينئذ نفسر اللفظ المجمل بالراجح.

س٢: ما هي أسباب الترجيح؟.

جـــ: هناك أسباب متعددة: منها: أن يكون أحد المعنيين أقرب إلى الحقيقة فحينئذ نفسر اللفظ به، مثال ذلك: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا صلاة بغير طهور)، لا يراد بها الحقيقة؛ لأننا نجد صورة في الصلاة موجودة مع عدم الوضوء، فحينئذ لا بد من تفسيرها بتفسير غير المعنى الحقيقي، فيحتمل أن يكون: لا أجر لصلاة بغير وضوء، ويحتمل أن تكون: لا صحة لصلاة بغير وضوء، لكن تفسيرها بالصحة أرجح؛ لأن أقرب للحقيقة الشرعية، ومثله: في قوله: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام).

ومن أسباب ترجيح المعاني المحتملة: أن يكون أحد المعاني أظهر من جهة العرف، فإنه إذا كان أظهر من جهة العرف فإنه يُفسر اللفظ به، من أمثلة ذلك: في قوله: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} (المائدة: ٣)، فإن الميتة ذات والذوات لا يحكم عليها بتحريم فنحتاج إلى تقدير، فيمكن أن يكون التقدير حرم عليكم أكل الميتة، ويمكن أن يكون المراد: حرم عليكم بيع الميتة، ويمكن أن يكون هناك أفعال أخرى، لكن أظهر هذه التقديرات من جهة العرف هو الأكل، فحينئذ نفسره بالأكل على أحد أقوال الأصوليين في هذه المسألة.

ومن الأسباب: أن يكون أحد المعاني أعظم مقصودًا، مثل أن يكون هناك ما يحقق مقصود رفع الحرج، مثال ذلك: في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان)، هل لا يوجد خطأ في الأمة؟ نقول: يوجد خطأ، إذن لم يُرفع الخطأ وبالتالي نحتاج أن نفسر هذا اللفظ بما يجعله صحيحًا، فيمكن أن يقال مثلًا: يراد به رفع الإثم، ويمكن أن يراد به رفع المؤاخذة والجزاء، ما الفرق بينهما؟ رفع الإثم يعني أنه لا يوجد إثم في الخطأ والنسيان، ورفع المؤاخذة بحيث لا يجب ضمان ولا غيره، لكن ما يحقق مقصود الشارع هو رفع الحرج؛ لأن المراد الامتنان على العباد بعدم المؤاخذة في الخطأ والنسيان، وإلا لو قلنا: برفع المؤاخذة لأدى ذلك إلى إبطال حقوق كثير من الناس.

قوله: الثانية: قالت الحنفية: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ} (المائدة: ٦) مجمل، وقالت المالكية: يقتضي الكل، والحق: أنه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم؛ دفعًا للاشتراك والمجاز: هذه المسألة في قوله: {بِرُءُوسِكُمْ} (المائدة: ٦)، هل هنا المراد جميع الرأس أو المراد أقل ما يصدق عليه اسم الرأس؟ وذلك أن



الأسماء هل تُحمل على معانيها التامة أو على أقل مسمياتها؟ فالشافعية يقولون: نحمله على أقل المسميات. وبالتالي إذا مسح أقل ما يصدق عليه اسم الرأس فإنه يجزئ، وقال المالكية: بل نحمله على الكل فيجب مسح جميع الرأس. وهذا مذهب الحنابلة، ولما رأى الأحناف العلماء قد اختلفوا في تفسير هذا اللفظ قالوا: هذا لفظ مجمل. لماذا؟ لتردده بين أن يراد به كمال المعنى وأن يراد به أقل مسمى. والمؤلف اختار مذهب الشافعية في أن لفظة برؤوسكم حقيقة فيما يصدق عليه الاسم أو أقل مسمى دفعًا للاشتراك والمجاز؛ لأن أقل المسمى اتفق عليه القولان وما زاد فإنه وقع فيه الاختلاف، وقال: دفعًا للاشتراك. لأن على كلام الأحناف أنه مشترك بين المعنيين: أقل المسمى، وتمام المسمى، والأصل في لغة العرب: عدم الاشتراك، فردّ مذهب الحنفية دفعًا للاشتراك.

قوله: الثالثة: قيل: آية السرقة مجملة؛ لأن اليد تحتمل الكل والبعض، والقطع الشَّقُّ، والإبانة، والحق: أن اليد للكل، تذكر للبعض مجازًا، والقطع للإبانة، والشق إبانة: المسألة الثالثة: في آية وقع التردد فيها هل هي مجملة أو لا؟ وهي في قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، وذلك أن قول: {فَاقْطَعُوا}، يحتمل أن يُراد به الشق بدون إبانة، ويحتمل أن يكون المراد به قطع كامل وشق وإبانة، وبالتالي يقولون: هي مترددة بين المعنيين. كما في قصة يوسف عليه السلام {قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ} (يوسف: ٥٠)، ولم يكن هناك إبانة، كان هناك شق فقط، وهكذا في قوله: {فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}، فإن اليد قد يُراد بها الكف فقط، وقد يُراد بها اليد إلى المرفق، وقد يكون المراد بها إلى أعلى إلى المنكب، وبالتالي قال بعضهم: إنها مجملة؛ لأنها مترددة بين الأسماء الثلاثة. والمؤلف اختار أن اسم اليد يصدق على جميع اليد إلى المنكب، ولكننا في بعض الموطن قد تُذكر ويُراد بها البعض على جهة المجاز، واختار أن الأصل في لفظ القطع الإبانة، وذلك أن اسم القطع يدل على انقطاع وعدم اتصال وهذا يصدق على الإبانة، وأما بالنسبة للفظ اليد فالناظر في إطلاقات الشرع وأهل اللغة يجد أنهم لا يريدون باليد إلا الكف، وأنهم إذا أرادوا ما زاد عن ذلك فإنهم يقيدونه، كما في قوله: {وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} (المائدة: ٦).

ومن ثمرات هذه المسألة: قلنا: بأن اليد تُقطع من أعلى الكف، من الكوع بين الساعد والكف.

ومن ثمرات المسألة أيضًا: في التيمم بقوله: {فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ} (المائدة: ٦)، فإن من قال: إن اليد تصدق على الكف قال في التيمم: يكتفى بالكف فقط. كما هو مذهب أبي حنيفة، وأحمد، ومن قال: بأن اليد تصدق على الكل أو حملها على ما في آية الوضوء قال: إلى المرفق.

قوله: الفصل الثاني: في المبين، وهو: الواضح بنفسه أو بغيره، مثل: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٨٢)، {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، وذلك الغير يسمى مبينًا: قوله في المبَيَّن بالفتح اسم مفعول، وهو: الذي اتضح المراد منه، وفسره المؤلف بأنه الواضح، وينقسم إلى قسمين:

الأول: ما هو واضح بنفسه، ومن أمثلته: قوله تعالى: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (البقرة: ٢٨٢)، لا يحتاج إلى ما يفسره.

الثاني: ما يكون واضحًا بغيره، ومثاله: قوله: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، فإن القرية تحتاج إلى توضيح، فلما جاء بعدها {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا} (يوسف: ٨٢)، كانت القرية مبيَّنة؛ لأنها قد بُينت باللفظ الذي بعدها.

قوله: وفيه مسألتان: الأولى: أنه يكون قولًا من الله والرسول، وفعلًا منه، كقوله تعالى: {صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا} (البقرة: ٦٩)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (فيما سقت السماء العشر)، وصلاته، وحجُّه، فإنه أدل، فإن اجتمعا وتوافقا فالسابق، وإن اختلفا فالقول، لأنه يدل بنفسه: قوله: الأولى: أنه. يعني أن التبيين والبيان قد يكون قولًا من الله، ومن أمثلة ذلك: في قوله: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، بينها ما بعدها في قوله:{ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا} (البقرة: ٦٩)، فكان البيان هنا قولًا من الله، وقد يكون البيان قولًا من النبي صلى الله عليه وسلم، كما في قول الله تعالى: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ} (الأنعام: ١٤١)، يحتاج إلى تبيين الحق، فلما جاء قول النبي صلى الله عليه وسلم: (فيما سقت السماء العشر)، كان هذا بيانًا من النبي صلى الله عليه وسلم بالقول، وقد يكون البيان بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، كما بين قوله: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ} (آل عمران: ٩٧)، بكونه حج وقال: (لتأخذوا عني مناسككم).

قوله: فإنه أدل: يعني أن الفعل قد يكون أدل على البيان من القول.

قوله: فإن اجتمعا: أي إذا وُجد قول وفعل وكلاهما متوافق الدلالة مع الآخر فحينئذ لا إشكال أن نأخذ بهما والبيان يكون للمتقدم منهما، أما إذا اختلفا القول والفعل فحينئذ نأخذ بالقول، ونجعل القول هو المبين؛ لأن القول يدل بنفسه، ومن أمثلة هذا: في قول الله عز وجل: {ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ} (البقرة: ١٨٧)، فقد جاء فيه بيان قولي، في قوله: (إذا أقبل الليل من ها هنا وأدبر النهار من ها هنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم)، وجاء فيه بيان فعلي بكونه يواصل إلى السحر، فحينئذ نقدم البيان القولي، ومن أمثلة ذلك أيضًا: في قول الله عز وجل: {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ} (البقرة: ٢٢٢)، وجاء في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم يأمر عائشة وهي حائض أن تتزر فيباشرها، فهذا بيان فعلي، وجاء في الحديث بيان قولي، في قوله: (اصنعوا كل شيء إلا النكاح)، أيهما يُقدم؟ البيان القولي.

قوله: الثانية: لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنه تكليف بما لا يطاق، ويجوز عن وقت الخطاب. ومنعت المعتزلة. وجوّز البصري، ومنع القفال، والدقائق، وأبو إسحاق، بالبيان الإجمالي، فيما عدا المشترك. لنا: مطلقًا قوله تعالى: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} (القيامة: ١٩)، قيل: البيان التفصيلي. قلنا: تقييد بلا دليل، وخصوصًا: إن المراد من قوله تعالى: {أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، معينة، بدليل: ما هي؟ وما لونها ؟ والبيان تأخر. قيل: يوجب التأخير عن وقت الحاجة. قلنا: الأمر لا يوجب الفور. قيل: لو كانت معينة لما عنَّفهم. قلنا: للتواني بعد البيان.

وأنه تعالى أنزل: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ} (الأنبياء: ٩٨)، فنقض ابن الزبعرى بالملائكة والمسيح، فنزلت: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى} (الأنبياء: ١٠١) الآية. قيل: ما: لا تتناولهم، وإن سُلِّم، لكنهم خصوا بالعقل، وأجيب بقوله تعالى: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا} (الشمس: ٥)، وأنَّ عَدَمَ رضاهم لا يُعْرَف إلا بالنقل. قيل: تأخير البيان إغراء. قلنا: كذلك ما يوجب الظنون الكاذبة. قيل: كالخطاب بلغة لا تُفْهَم، قلنا: هذا يفيد غرضًا إجماليا بخلاف الأول.

تنبيه: يجوز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ} (المائدة: ٦٧)، لا يوجب الفور: هنا مسألتان: وهي مسائل تأخير البيان، يمكن أن يرد دليل ولا يحتاج الناس إليه فيترل بيانه قبل أن يحتاج الناس إليه، فيجوز التأخير عن وقت الخطاب، بحيث يكون التأخير إلى ما قبل وقت الحاجة، ومن أمثلته: نزلت عمومات في أول الإسلام و لم يأت مخصصها إلا في أواخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فهذا تأخير للبيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، ومن أمثلته: في قوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} (النساء: ٩٥)، فهنا لفظة: {غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ} تأخر نزولها، فهذا بيان لكنه لم يتأخر عن وقت الحاجة وإنما تأخر عن وقت الخطاب، ومثله في المخصصات، في قوله تعالى: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} (البقرة: ٢٢٨)، ثم بُينت بقوله: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} (الطلاق: ٤)، فهذا الخطاب تأخر لكن التأخر هنا تأخر عن وقت الخطاب وليس تأخرًا عن وقت الحاجة؛ لأننا عرفنا المسألة أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، هذا محل اتفاق؛ لأن الشريعة نزلت لبيان أحكام الناس التي يحتاجون إليها، ولأننا لو قلنا: بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لكان هذا من التكليف بما لا يطاق.

المسألة الثانية: وهي مسألة تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. فهذا مما اختلف فيه العلماء، فالجمهور يقولون: يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة مطلقًا يعني سواء في الأوامر أو في العمومات. واستدلوا عليه بقوله جل وعلا: {إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} (القيامة: ١٧-١٩)، فإنه بيّن أن نزول القرآن وجمعه يكون أولًا ثم يأتي البيان بعد ذلك، مما يدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

اعترض على هذا بأن قوله تعالى: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} (القيامة: ١٩)، المراد: البيان التفصيلي، والخلاف إنما هو في البيان الإجمالي، ولكن هذا تخصيص للفظ الآية بلا دليل، فإن قوله: {ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} يشمل البيان الإجمالي والبيان التفصيلي، فتخصيصه بأحدهما تخصيص بدون دليل، تخصيص بلا مخصص تحكم لا يُقبل.



القول الثاني: يقول: بأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب. واستدل أصحاب هذا القول بالقياس، فقالوا: كما لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب. وأجيب عن هذا: بأن الأمر لا يوجب الفور ويجوز أن يكون هناك تأخير.

القول الثالث: يقول: بأن تأخير البيان على نوعين:

النوع الأول: تأخير البيان المجمل الذي لا يُعرف المراد منه هذا جائز؛ لأننا سنتوقف وبالتالي نزول الخطاب الأول لا يؤدي إلى أن نخالف مقصود الشارع بخلاف ما إذا كانت هناك أوامر أو نواهي فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

وقد استدل المؤلف على مذهب الجمهور بعدد من الأدلة منها: أن قوله تعالى: {أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، هذا نزل أولًا ثم بعد مدة نزل بيانه فلما سألوه ما هي؟ وما لونها؟.

استدل لمذهب الجمهور أيضًا: بأنه لما نزل قوله تعالى: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ} (الأنبياء: ٩٨)، اعترض ابن الزبعرى فقال: خاصمت محمدًا، إن الملائكة والمسيح عُبِدَت من دون الله. فعلى كلام ابن الزبعرى أن هؤلاء يكونون حصب جهنم، فنزلت الآية بعدها: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ} (الأنبياء: ١٠١)، فهنا هذه الآية الثانية بيان، وقد تأخرت عن وقت الخطاب. وأجيب بأن ابن الزبعرى لم يفهم الآية فإن قوله: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ} (الأنبياء: ٩٨)، لا يشمل الملائكة والمسيح فإن (ما) لغير العاقل، وأجيب بأن (ما) قد تأتي في مواطن للعاقل، كما في قوله: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا} (الشمس: ٥)، ولو سلمنا أن الملائكة تدخل في قوله: {وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ} (الأنبياء: ٩٨)، فهؤلاء قد ورد الدليل على عدم دخولهم في الآية؛ لأنهم لم يرضوا.

ومما استدل به المخالف أن قال: تأخير البيان عن وقت الخطاب إغواء؛ لأنهم سيعملون بالخطاب الأول مع أنه مخصوص أو مبيَّن وبالتالي يكون عملهم مخالفًا للشريعة. وأجيب عن هذا: بأن الشارع أمر المكلفين بأن يعملوا بمقتضى ظنونهم وما يصلوا إليه من الدليل وبالتالي لا يؤاخذون بمخالفته.

كما استدلوا بأن تأخير البيان عن وقت الخطاب يؤدي إلى أن يكون الخطاب غير مفهوم المعنى كأنه قد ورد بلغة أخرى. وأجيب عن هذا: بأن له فائدة، بأنه يفيد غرضًا إجماليًا بخلاف الأول، يعني يفيد

مقصود يقصده الشارع بكون الناس ينتظرون الحكم بخلاف الأول الذي هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يؤيده شيء من الأدلة.

قال: يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يؤخر تبليغ الرسالة إلى وقت الحاجة. وقوله: {بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ} (المائدة: ٦٧)، أي بادر بتبليغ ما يحتاج الناس إليه من الأحكام.

قوله: الفصل الثالث: في المبين له، إنما يجب البيان لمن أريد فهمه للعمل، كالصلاة، أو الفتوى كأحكام الحيض: متى يبيَّن للإنسان؟ ومتى يكون وقت الحاجة بالنسبة للإنسان بحيث نجيز تأخير البيان إليه؟ الناس على صنفين: من يريد أن يعمل فحينئذ يجب له البيان، أما من لا يريد أن يعمل فهذا لا يجب أن نوضح له الحكم؛ لأن هذه المسألة ليست من أعماله.

المسألة الثانية: يجب البيان لمن أُريد فهمه من أجل أن يفتي؛ كالفقيه يفتي في مسائل الحيض، هو لا يعمل بها، لكنه يفتي فيها؛ لأنه يعلم أحكام هذه المسائل فوجب عليه البيان.

قوله: الباب الخامس: في الناسخ والمنسوخ، وفيه فصلان: الفصل الأول: في النسخ: وهو: بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه، وقال القاضي: رفع الحكم، ورُدَّ: بأن الحادث ضد السابق، فليس رفعه بأولى من دفعه: ابتدأ المؤلف بعارض من العوارض التي تأتي على الأدلة ألا وهو النسخ.

النسخ في اللغة: يُراد به الإزالة، وقد يُراد به النقل.

وعرّف المؤلف النسخ: بأنه انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه، وبعض النُسخ فيها: بيان انتهاء حكم شرعي.

قوله: انتهاء: أتى بها ليسلم من كلمة الرفع.

قوله: حكم شرعي: لأن إثبات الحكم الجديد هذا لا يكون نسخًا ولو كان فيه رفع للبراءة الأصلية.



قوله: بطريق شرعي: لا بد أن يكون مستند النسخ من الأدلة الشرعية، فالسقوط وانتهاء الحكم الشرعي بغير ذلك لا يُعد نسخًا، ومن أمثلته: انتهاء مدة الإجارة هو انتهاء بحكم شرعي، لكنه ليس بدليل شرعي.

وبعض أهل العلم قال في التفسير: بأنه رفع الحكم الشرعي المتقدم الثابت بخطاب بواسطة خطاب متراخ عنه.

س: ما الفرق بينهما؟.

جـــ: الأشاعرة لا يرون أن أحكام الله تُرفع، ويرون أن أحكام الله أزلية وبالتالي يقولون: لا تُرفع. ومن هنا اختار المؤلف تفسيره بأنه انتهاء حكم شرعي.

قوله: وفيه مسائل: الأولى: أنه واقع وأحاله اليهود. لنا: أن حكمه إن تبع المصالح فيتغير بتغيرها، وإلا فله أن يفعل كيف شاء، وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع، وقد نقل قوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا} (البقرة: ١٠٦)، وأن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، والآن محرم اتفاقًا. قيل: الفعل الواحد لا يحسُن ويَقبُح. قلنا: مبني على فاسد، ومع هذا فيحتمل أن يحسن لواحد، أو في وقت واحد ويقبح لآخر، أو وقت آخر: ابتدأ المؤلف بمسألة: هل النسخ واقع في الشريعة؟ الجمهور قالوا: نعم، واقع. واستدل الجمهور على إثبات وقوع النسخ بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: الحكم الشرعي يحقق مصالح العباد فإذا تغير المصلحة تغير الحكم بتغيرها، قال: وإلا فله. أي فلله أن يفعل كيف يشاء.

الدليل الثاني: بأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع، وهي ناسخة لما قبلها من الشرائع، فدل هذا على ثبوت النسخ.

الدليل الثالث: قوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا} (البقرة: ١٠٦)، هو لم يفرق فيها بين آية وأخرى {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ} فدل هذا على ثبوت وقوع النسخ.

الدليل الرابع: أن آدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه، فنُسخ هذا في شريعتنا وأصبح لا يجوز للأخ أن يتزوج من أخته.

القول الثاني: بأن النسخ محال و لم يقع. واستدلوا على هذا بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن هذا فعل واحد فكيف يكون حسنًا نافعًا في وقت وضارًا في وقت آخر؟ وأجيب عن هذا بأن هذا الاستدلال مبني على أصل فاسد وهو القول بالتحسين والتقبيح العقلي، ومع هذا نتنزل بالجواب فنقول: لا بُعد في أن يكون أحد الأشياء نافعًا في وقت ضارًا في وقت آخر. وبهذا يتبين القول برجحان وجود النسخ في الشريعة.

قوله: الثانية: يجوز نسخ بعض القران ببعض، ومنَعَ أبو مسلم الأصفهاني. لنا: إن قوله تعالى: {مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ} (البقرة: ٢٤٠)، نُسِخَت بقوله تعالى: {يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} (البقرة: ٢٣٤)، قال: قد تعتدُّ الحامل به. قلنا: لا، بل بالحمل، وخصوصية السَّنَة لا غ، وأيضًا تقديم الصدقة على نجوى الرسول، وجب بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً} (المجادلة: ١٢) الآية. ثم نُسِخَ. قال: زال لزوال سببه، وهو التمييز بين المنافق وغيره. قلنا: زال كيف كان، احتج المانع بقوله تعالى: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ} (فصلت: ٤٢)، قلنا: الضمير للمجموع: هذه المسألة في ورود النسخ على الآيات القرآنية، الجمهور يقولون: نعم، يرد النسخ على الآيات القرآنية. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا} (البقرة: ١٠٦)، واستدلوا عليه بوقوع النسخ في القرآن، فإن قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ} (البقرة: ٢٤٠)، جعل التربص لمدة سنة، ثم نُسخ بقوله: {وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا} (البقرة: ٢٣٤)، فهذا نسخ للآية الأولى بواسطة الآية الثانية.

وأجيب بأجوبة:



الجواب الأول: بأنه قد تعتد الحامل بالسَّنَة، وبالتالي يمكن أن يكون المراد بالآية الثانية الحامل.

وأجيب عن هذا بأن الحامل لا تعتد من أجل الوفاة وإنما تعتد من أجل الحمل، وبالتالي كونه سَنَة فهذا غير معتبر.

مثال آخر لما ورد في نسخ بعض القرآن ببعض: مسألة تقديم الصدقة على نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد كان في أول الإسلام أنه لا يناجي أحد النبي صلى الله عليه وسلم ويكلمه سرًا إلا بتقديم نجوى بقوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً} (المجادلة: ١٢)، فنُسخت بالآية التي بعدها: {أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ} (المجادلة: ١٣).

واعترض على هذا قال: زال الحكم هنا لزوال سببه. فتقديم الصدقة بين يدي النجوى هذا من أجل التمييز بين المنافق وغيره. فأجاب: بأنه قد زال الحكم هنا لزوال سببه أيًا كان سبب الزوال، أي التمييز بين المنافق وغيره هذا قد زال وبالتالي لا يصح لكم هذا الاعتراض.

القول الثاني: بأنه لا يصح نسخ بعض القرآن ببعض. وقد اختاره أبو مسلم الأصفهاني واحتج بأن القرآن محكم {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ} (فصلت: ٤٢)، فقلنا: قوله: {لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ}، هذا يشمل الناسخ والمنسوخ وبالتالي لا يصح لكم الاستدلال بذلك.

قوله: الثالثة: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، خلافًا للمعتزلة. لنا: إن إبراهيم عليه السلام أُمِرَ بذبح ولده، بدليل قوله تعالى: {افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ} (الصافات: ١٠٢)، {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ} (الصافات: ١٠٦، ١٠٧)، فنسخ قبله. قيل: تلك بناء على ظنه، قلنا: لا يخطئ ظنه. قيل: إنه امتثل فإنه قطع فوصل. قلنا: لو كان كذلك لم يحتج إلى الفداء، قيل: الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى، قلنا: يجوز للابتداء: هذه المسألة في مسألة هل يجوز نسخ العبادة قبل تمكن العباد من فعلها أو لا؟ وذلك أن المعتزلة يقولون: الفائدة من التكليف مصلحة العباد، ولا مصلحة لهم في أن يكلفوا بشيء ثم ينسخ قبل أن يتمكنوا من فعله. والجمهور يقولون: بأن من فوائد التكليف الابتلاء والاختبار، كما أن من فوائد التكليف تحقيق المصالح. وبالتالي قد يُنسخ الفعل قبل التمكن من

العمل به من باب ابتلاء العباد واختبارهم، فقد يجوز نسخ الوجوب قبل أن يُعمل به؛ وهذا قد وقع في حادثة الإسراء فإن الصلاة نُسخت من خمسين إلى خمس قبل أن يعمل بها، واستدل المؤلف على هذا القول بأن إبراهيم عليه السلام أُمر بذبح ولده بدليل قوله: {افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ} (الصافات: ١٠٢)، {إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ} (الصافات: ١٠٦، ١٠٧)، فنُسخ هذا الحكم وهو ذبح الولد قبل أن يفعله.

وأجيب عن هذا: بأن هذا مبني على ظن إبراهيم عليه السلام، وليس مبنيًا على ذات الحكم الشرعي. وأجيب أنه إذا كان ظنًا منه فالأصل أنه مجتهد يصيب في اجتهاده.

واعتراض على الاستدلال: بأن إبراهيم عليه السلام امتثل وذبح ابنه ثم عادت الرقبة فالتأمت وحي إسماعيل عليه السلام من جديد. ونقول على هذا الاعتراض: بأنه لا يوجد دليل على هذا، ما الدليل على أنه انقطع وعاد فالتأم؟! بل لو كان كذلك وأنه امتثل فعاد فالتأم لما احتاج إلى فداء، فما دام أنه احتاج إلى فداء فمعناه أنه لم يفعل ما يؤمر.

قيل: لو جاز النسخ قبل وقت الفعل لكان الشخص مأمورًا بالعبادة منهيًا عنها في وقت واحد، ومن المعلوم أن الواحد بالواحد في الواحد لا يؤمر وينهى في وقت واحد، إن الواحد من المكلفين لا يؤمر وينهى في نفس الوقت بالواحد أي بالفعل الواحد في الواحد أي في الزمان الواحد، هكذا يقولون. نقول: لا مانع أن يختبر الإنسان ويبتلى بأن يؤمر بالشيء ثم يُنسخ منه قبل أن يتمكن من فعله.

قوله: الرابعة: يجوز النسخ بلا بدل، أو ببدل أثقل منه، كنسخ وجوب تقديم الصدقة على النجوى، والكفِّ عن الكفار بالقتال، استدل بقوله تعالى: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} (البقرة: ١٠٦)، قلنا: ربما يكون عدم الحكم، أو الأثقل خيرًا: هذه المسألة في تقسيمات النسخ؛ فالنسخ مرة يكون إلى بدل كما نُسخ صوم عاشوراء إلى صوم رمضان.

وقد يكون النسخ إلى غير بدل، فينسخ الحكم بدون أن يكون له بدل، وكلمة البدل تحتمل معنيين:



المعنى الأول: تحتمل أن يراد به النسخ إلى عبادة أخرى تكون بدلًا عنها، وهذا يقول: هناك أشياء نُسخت إلى غير بدل مثل: وجوب تقديم الصدقة بين يدي النجوى.

المعنى الثاني: أن يراد به النسخ إلى غير بدل بحيث لا يكون هناك حكم جديد في المسألة. فهذا غير جائز إذ لا يرتفع حكم شرعي في مسألة إلا ويخلفه حكم شرعي آخر.

كذلك قد يكون النسخ إلى ما هو أخف وأسهل؛ كالنسخ من خمسين صلاة إلى خمس.

الثاني: قد يكون النسخ إلى المساوي، ومن أمثلته: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها).

الثالث: النسخ إلى أثقل، ومن أمثلته: نسخ عاشوراء إلى رمضان في الصوم.

والجمهور على إمكانية أن يكون هناك نسخ من الأخف إلى الأثقل. وقال طائفة: لا يمكن؛ لأن الله يقول: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} (البقرة: ١٠٦)، والأثقل ليس خيرًا منها. وأجيب: بأنه قد يكون الأثقل خيرًا من الأخف من جهة الأجر والثواب ورضا الباري سبحانه وتعالى.

قوله: الخامسة: يُنسخ الحكم دون التلاوة، مثل قوله تعالى: {مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ} (البقرة: ٢٤٠) الآية، وبالعكس، مثل ما نقل: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة)، ويُنسَخان معًا، كما روي عن عائشة –رضي الله عنها– أنها قالت: (كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس): هذا تقسيم آخر للنسخ:

الأول: قد يكون النسخ للحكم مع بقاء التلاوة، كما في قوله الله عز وجل: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} (الأنفال: ٦٥)، نسخت بالآية التي بعدها: {فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} (الأنفال: ٦٦)، مع بقاء المنسوخ يُتلى في القرآن.

الثاني: قد يكو النسخ للتلاوة مع بقاء الحكم، ومن أمثلته: الآية التي ذكرها المؤلف هنا وما كان في أواخر سورة الأحزاب.

الثالث: أن يُنسخ الحكم والتلاوة معًا، ومن أمثلته: قول عائشة: كان فيما أنزل الله عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس. فهنا نسخ إلى الأخف ونسخ للحكم والتلاوة.

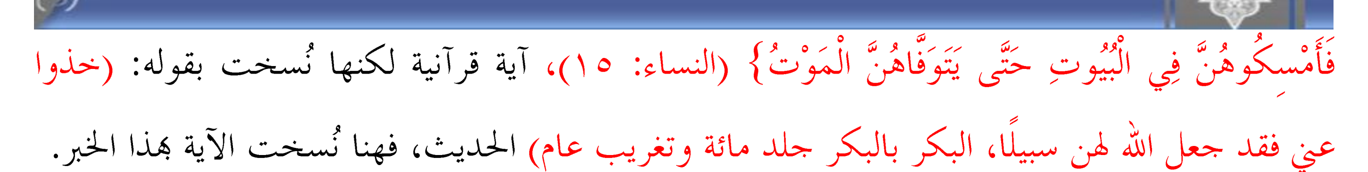
قوله: السادسة: يجوز نسخ الخبر المستقبل، خلافًا لأبي هاشم. لنا: أنه يحتمل أن يقال: لأعاقبنَّ الزاني أبدًا، ثم يقال: أردت سنة، قيل: يوهم الكذب، قلنا: ونسخُ الأمر يوهم البداء: هذه المسألة منشأها عقدي ألا وهو مسألة العفو عن العصاة من المذنبين الموحدين، فعند المعتزلة يقولون: لا يعفى عنهم. وعند الجمهور يقولون: يمكن أن يُعفى عنهم. فلما يأتينا خبر ويقول: من فعل الذنب الفلاني فله في الآخرة العقوبة الفلانية. مثل: {وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ} (الزلزلة: ٨)، هذا خبر في المستقبل، لكننا نعلم أن من تاب فإنه لا يرى جزاء عمله السيء، وقد يتوب الله يوم القيامة عن بعض العباد بالشفاعة أو بغيرها، فيدل هذا على جواز أن يُنسخ الخبر المستقبل، ومثّل له المؤلف قال: يجوز نسخ الخبر المستقبل خلافًا لأبي هاشم الجبائي من المعتزلة.

دليلنا على نسخ الخبر أنه يحتمل أن يقال: لأعاقبن الزاني أبدًا. ثم يقول: أردت أن أعاقبه سنة. من قال بالمنع قال: هذا يوهم الكذب. قال: مجرد الأوهام هذه لا يلتفت لها كما أن نسخ الأوامر قد يرد عليه أنه يوهم وصف الله بالبداء، أنه استجد له علم لم يكن يعلم به.

قوله: الفصل الثاني: في الناسخ والمنسوخ، وفيه مسائل: الأولى: الأكثر على جواز نسخ الكتاب بالسنة، كنسخ الجلد في حق المحصن، وبالعكس فيه، كنسخ القبلة، وللشافعي قول بخلافهما، دليله في الأول: قوله تعالى: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} (البقرة: ١٠٦)، ورُدَّ: بأن السنة وحي أيضًا، وفيهما قوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ} (النحل: ٤٤)، وأجيب في الأول: بأن النسخ بيان، وعُورِض في الثاني: بقوله: {تِبْيَانًا} (النحل: ٨٩): هذه القاعدة متعلقة بما يكون بينه النسخ، فيمكن أن يأتي آية قرآنية تُنسخ بآية قرآنية، ومثله: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} (الأنفال: ٦٥)، ونسخت بقوله: {فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} (الأنفال: ٦٦).

وقد يكون نسخ القرآن بواسطة السنة، ومثّل له المؤلف في مسألة الجلد في حق المحصن، فقد ورد في قوله جل وعلا: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا





فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ} (النساء: ١٥)، آية قرآنية لكنها نُسخت بقوله: (خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلًا، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) الحديث، فهنا نُسخت الآية بهذا الخبر.

قال: وبالعكس. أي يجوز نسخ السنة بواسطة القرآن، فقد كان التوجه لبيت المقدس في الصلاة في أول الإسلام وهذا من السنة ثم نُسخ هذا الحكم بواسطة قوله جل وعلا: {قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} (البقرة: ١٤٤).

قال: ودليل الجمهور: النصوص الواردة بحجية النسخ عمومًا. وذهب الشافعي في أحد أقواله إلى مخالفة ما سبق، فقال: القرآن لا ينسخه إلا القرآن، والسنة لا ينسخها إلا السنة. واستدل عليه بقوله تعالى: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا} (البقرة: ١٠٦)، وقالوا: والسنة ليست خيرًا من القرآن. ورُدّ بأن السنة وحي من عند الله عز وجل.

قال: دليله هذا استدلال على الأول وهو قوله: بأن القرآن لا ينسخ بالسنة. واستدل فيهما بقوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} (النحل: ٤٤)، فهنا السنة تبين القرآن، ومن أنواع البيان: النسخ، وعورض بقوله تعالى: {تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ} (النحل: ٨٩)، فهذا يدل على أن الكتاب يبين كل شيء ومنه السنة المنسوخة.

قوله: وفيهما: يعني في نسخ الكتاب بالسنة وفي نسخ السنة بالكتاب، عندنا مسألتان:

المسألة الأولى: نسخ الكتاب بالسنة، وهي التي استدل لها بقوله: {نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا} (البقرة: ١٠٦).

المسألة الثانية: نسخ السنة بالكتاب.

قوله: وفيهما: أي أن الشافعي استدل بقوله تعالى: {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ} (النحل: ٤٤)، بأن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم البيان، وليست وظيفته النسخ، وأجيب عن هذا بأن النسخ بيان أيضًا.



قوله: الثانية: لا يُنسَخ المتواتر بالآحاد؛ لأن القاطع لا يُدفَعُ بالظن، قيل: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا} (الأنعام: ١٤٥)، منسوخ بما روي أنه عليه الصلاة والسلام: (نهى عن كل ذي ناب من السباع)، قلنا: لا أجد: للحال، فلا نسخ: هذه مسألة أخرى وهي: هل يجوز نسخ المتواتر من القرآن والسنة بالآحاد من السنة؟ الجمهور قالوا: لا يجوز ذلك. لماذا؟ قالوا: لأن المتواتر قطعي والآحاد ظني، والمقطوع به لا يُرفع بواسطة المظنونات.

والقول الآخر: بجوازه. واستدلوا عليه بقوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً} (الأنعام: ١٤٥)، فقد نُسخ بحديث: (نهى عن كل ذي ناب من السباع)، وأجيب بأن الآية تتكلم عن المحرمات وقت نزول الآية: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا} في هذا الوقت، فما نزل من المحرمات بعد ذلك هذا زيادة حكم وليست نسخًا للأولي، واستدلوا عليه بأن أهل قُباء عملوا بخبر الواحد الذي أخبرهم بنسخ القبلة، وكان استقبال بيت المقدس في الصلاة من الأمور المتواترة عندهم.

قوله: الثالثة: الإجماع لا يُنسَخ؛ لأن النص يتقدمه، ولا ينعقد الإجماع بخلافه، ولا القياس بخلاف الإجماع، ولا يُنسَخ به، أما النص والإجماع فظاهران، وأما القياس فلزواله بزوال شرطه، والقياس إنما يُنْسَخ بقياس أجلى منه: قال المؤلف: الإجماع لا يُنسخ؛ لأن من شرط الناسخ تأخره وبالتالي لا يكون المنسوخ إلا متقدمًا فلا يكون متأخرًا، والإجماع متأخر فلا يمكن أن يكون منسوخًا؛ لأن النص يتقدمه، ولا ينعقد الإجماع بخلاف النص، وبالتالي لا يكون الإجماع ناسخًا للنص.

قوله:: ولا القياس بخلاف الإجماع: يعني أن القياس لا يُنسخ وذلك لأن القياس متأخر عن النص، وهكذا لا يُنسخ بالإجماع ولا ينسخ بواسطة القياس.

قوله: أما النص والإجماع فظاهران: لأن الإجماع متأخر فكيف يُنسخ بالنص المتقدم عليه؟.



قوله: وأما القياس فلزواله: يعني إذا وُجد عندنا قياس يخالف القرآن فحينئذ ماذا نفعل؟ يقول: القياس فاسد الاعتبار ونلغيه، أما القياس فلزواله يزول حكمه ولا يجب العمل به، بزوال شرطه وهو عدم مخالفة النص، وهنا قد خالف النص وبالتالي يزول، ولا يصلح مما يُحتج به.

قوله: والقياس إنما يُنْسَخ بقياس أجلى منه: أي أنه يمكن أن يُرفع حكم القياس بواسطة قياس أقوى منه، لكن إذا وُجد قياس أقوى منه نتبين أن القياس الأضعف ليس بحجة، فهذا بمثابة ما لو اكتشفنا ضعف الحديث، فليس هذا ن نسخًا للقياس وإنما هو تعرف لعدم حجية القياس في هذه المسألة.

قوله: الرابعة: نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى، وبالعكس؛ لأن نفى اللازم يستلزم نفى ملزومه، والفحوى يكون ناسخًا: المراد بالفحوى مفهوم الموافقة، إذا نُسخ المنطوق نُسخ المفهوم معه؛ لأن المفهوم تابع له، وإذا رُفع المتبوع ارتفع التابع، وهذا أحد الأقوال في المسألة، وهناك من يخالف فيقول: يمكن أن يرتفع الأصل ويبقى المفهوم.

قوله: نسخ الأصل يستلزم نسخ الفحوى وبالعكس: يعني إذا كان هناك نسخ للفحوى فلا يلزم منه أن يكون هناك نسخ للأصل، مثلًا في قوله: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا} (الإسراء: ٢٣)، يُفهم منه النهي عن إيذائهما بالكلام الجارح والنهي عن إيذائهما بالضرب، فإذا جاءنا دليل في الشرع يدل على أن للولد أن يقاضي أباه في نفقته فهذا نسخ لأحد فحوى هذه الآية وأحد مفاهيمها، فإذا نُسخ المفهوم فلا يدل على نسخ الأصل، ولا على نسخ مفهوم آخر معه.

قوله: وبالعكس: نسخ الفحوى يستلزم نسخ الأصل عند المؤلف، والقول الآخر يقول: لا يستلزمه. وهذا أرجح؛ لأنه قد يبقى الأصل ويرتفع أحد توابعه فإنه يلزم من ارتفاع المتبوع ارتفاع التابع ولا يلزم من ارتفاع التابع ارتفاع المتبوع.

قوله: والفحوى يكون ناسخًا: أي يمكن أن تكون الفحوى وهو مفهوم الموافقة ناسخة لدليل سابق عليها.

قوله: الخامسة: زيادة صلاة ليست بنسخ، قيل: تغير الوسط، قلنا: وكذا زيادة العبادة، أما زيادة ركعة ونحوها، فكذلك عند الشافعي، ونسخٌ عند الحنفية. وفرَّق قوم بين ما نفاه المفهوم وبين ما لم ينفه، والقاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداء الأصل، وما لم ينفه، وقال البصري: إن نفى ما ثبت شرعًا كان نسخًا، وإلا فلا، فزيادة ركعة على ركعتين نسخ لاستعقابهما التشهد، وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ: هذه المسألة تسمى مسألة الزيادة على النص هل هي نسخ أو لا؟ ومن المشهور أن الحنفية يرون أن الزيادة على النص نسخ. والجمهور يقولون: الزيادة على النص ليست بنسخ.

س: ما ثمرة هذه المسألة؟.

جـــ: إذا قلنا: الزيادة على النص نسخ فلا بد من وجود شروط النسخ، وإذا قلنا: الزيادة على النص بيان وليست بشرط فحينئذ لا يشترط وجود شروط النسخ، مثال ذلك: قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ} (المائدة: ٦)، ذُكر فيها النية أم لم تذكر؟ لم تذكر، فجاءنا في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)، الحديث خبر آحاد، هل نقول: بالزيادة على النص فنقول: الحديث دل على اشتراط النية وبالتالي لا يصح وضوء إلا بنية؟ الجمهور: نعم، هذه زيادة على النص ويمكن أن نزيد على نص القرآن بواسطة خبر الآحاد. والحنفية يقولون: لا نقبل هذا. لماذا؟ قالوا: لأن هذه الآية قاطعة والحديث خبر آحاد ظني ومن المعلوم أن الظني لا ينسخ القاطع، فإذا قلنا: زيادة على النص نسخ فلا بد من وجود شروط النسخ، وإذا قلنا: زيادة على النص ليست بنسخ بل هي بيان فحينئذ لا نحتاج إلى شروط النسخ.

مثال آخر: قال تعالى: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، هل ذُكر فيها التغريب؟ لا، وفي الحديث: (البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام)، فقال الجمهور: الحديث زاد على ما في القرآن فنثبت الزيادة؛ لأن البيان يُقبل أن يكون البيان من الخبر الواحد للقرآن. وقال الحنفية: هذا زيادة على النص والزيادة على النص نسخ، والقرآن لا يُنسخ بخبر الواحد. وبالتالي لم يقولوا بوجوب تغريب الزاني البكر.



الزيادة على النص على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: زيادة مستقلة، فهذه ليست نسخًا بالاتفاق، مثال ذلك: في أول الإسلام فرضت الصلوات الخمس ثم بعد ذلك جاءت مشروعية السنن الرواتب، فنقول: هذه زيادة على النص لكنها مستقلة وبالتالي ليست بنسخ.

النوع الثاني: زيادة مغايرة، فلو كانت من جنسها، لو فرضت ست صلوات، فالحنفية مثلًا يقولون: صلاة الوتر واجبة. فقال الجمهور: هذه زيادة مستقلة ليست بنسخ. وهناك من يعتبرها نسخًا لماذا؟ قال: لأنها تغير الوسط. لأن عندنا خمس صلوات، كانت العصر هي الوسط الصلاة الوسطى، فإذا أضفنا سادسة معناه يتغير الوسط، ومثله زيادة السنن الرواتب.

النوع الثالث: ما إذا كانت الزيادة شرطًا، مثل: اشتراط النية في الوضوء، فالجمهور يقولون: هذا بيان، زيادة على النص بيان. والحنفية يقولون: زيادة على النص وهي نسخ.

النوع الرابع: ما كان متصلًا بالمزيد بحيث لا يصح المزيد إلا به، مثال ذلك: كانت الصلاة في أول الإسلام ركعتين فزيدت في الحضر فجُعلت أربعة، فالزيادة هنا هل هي من قبيل النسخ كما قال الحنفية أو هي من البيان كما قال الجمهور؟ وهناك من قال: إن كانت الزيادة ينفيها مفهوم الدليل الأول كانت نسخًا، وأما إذا كان مفهوم الدليل الأول لا ينفي الزيادة فإنه لا يكون نسخًا.

القول الرابع: قاله القاضي عبد الجبار: إذا اعتد بالأصل وحده كانت الزيادة بيانًا، وإذا لم يعتد بالأصل وحده حتى تضاف له الزيادة كان نسخًا.

قول آخر: قال البصري أبو الحسين: : إن نفى ما ثبت شرعًا كان نسخًا. يعني إذا كان فرض الركعتين يؤدي إلى عدم الاعتداد بالركعتين وحدهما كان نسخًا، وإن لم يؤد إلى إبطاله لم يكن نسخًا.

قال: فزيادة ركعة على ركعتين يعد من النسخ، لماذا؟ لأنهما يتغير بهما الترتيب، أما زيادة التغريب على الجلد عند أبي الحسن فإنها لا تُعد نسخًا، لماذا؟ لأنها غير مرتبطة بها، لو غُرب و لم يجلد ثم جلدوه بعد مدة لجاز بخلاف ما لو صلى ركعتين ثم توقف و لم يأت بالركعتين الباقيتين بعد مدة فحينئذ لا تصح صلاته، ومذهب الجمهور القائل: بأن الزيادة على النص ليست نسخًا مطلقًا. أقوى.

قوله: خاتمة: النسخ يُعرف بالتاريخ، فلو قال الراوي: هذا سابق، قُبل بخلاف ما لو قال: هذا منسوخ، لجواز أن يقوله عن اجتهاد، ولا نراه: هذا الفصل في طرائق معرفة النسخ، وهناك عدد من الطرائق:

الطريقة الأولى: التصريح بوجود النسخ، في حديث: (كنتم نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)، (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فكلوا وادخروا)، ومنه قوله تعالى: {الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} (الأنفال: ٦٦)، وفي قوله: {عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ} (المزمل: ٢٠)، وفي قوله: {أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ} (المجادلة: ١٣)، فهنا تصريح بوجود النسخ.

الطريقة الثانية: أن يكون هناك تعارض وأحدهما متأخر عن الآخر فإن المتأخر يكون ناسخًا للمتقدم. ومن أمثلته: حديث: (إنما الماء من الماء)، حصل الاغتسال في الإنزال، ثم قال الراوي بعد ذلك: ثم قال: (إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل).

الطريقة الثالثة: إذا أخبر الصحابي بأن أحد الدليلين المتعارضين سابق للآخر فإن السابق يكون منسوخًا. ومن أمثلته: قول الراوي: كان آخر الأمرين من النبي صلى الله عليه وسلم ترك الوضوء مما مست النار.

الطريقة الرابعة: إذا قال الراوي هذا الخبر منسوخ، فحينئذ هل يُقبل؟ ونحكم بناء عليه بوجود النسخ؟ فقال طائفة: نعم، وأهل الثقة وأهل المعرفة وهم أهل الرواية فيُقبل خبرهم؛ لأن خبرهم بالنسخ لا يمكن أن يقولوه ابتداء من عند أنفسهم بل لا بد أن يكونوا أثروه. وقال طائفة: لا يُقبل من الراوي إذا قال: هذا منسوخ. ولا نثبت النسخ بمجرد ذلك؛ لأن الراوي قد يجتهد فيظن أن هذا الدليل منسوخ ولا يكون الأمر كذلك، فيكون اجتهاده غير لازم بالنسبة لنا.

هذا ما يتعلق بأبواب الإجمال، وباب النسخ.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.



أسئلة وردت للشيخ:

س١: [...] ٧٩:٢٩؟.

جـ: نسخ المتواتر بالآحاد، العلماء لهم أقوال كما تقدم: منهم من منع مطلقًا وهو قول الجمهور. ومنهم من قيده بزمن النبوة. ومنهم من أجازه مطلقًا. ونحن نرى الثالث.

س٢: [...] ٧٩:٥٣؟.

جـ: المجمل قد يأتي معه لفظ يبين المراد منه، فمن المبينات: السياق، والقرائن، هذه كلها قد تبين المجمل، ومن أمثلته: قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف: ٨٢)، هذا بيان بغيره بواسطة السياق {الَّتِي كُنَّا فِيهَا} (يوسف: ٨٢).

س٣: [...] ٨١:٠٥؟.

جـ: السنة منها ما هو متواتر ومنها ما هو آحاد، فإذا قلنا: يجوز نسخ الكتاب بالسنة ثم قلنا: لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد معناه: أننا نقول: يجوز نسخ الكتاب بالمتواتر من السنة ولا يجوز نسخ الكتاب بالآحاد من السنة، ونسخ الكتاب بالسنة على نوعين: بالإجمال، والتفصيل، فعندنا نسخ الكتاب بالسنة فقد تكون متواترة فيجوز، وقد تكون أحادية فلا يجوز، والمتواتر لا يختص بالكتاب حتى في السنة، فالسنة المتواترة لا يجوز نسخها عند الجمهور بخبر الواحد.

س٤: [...] ٨٥:٤٦؟.

جـ: المحصن عقوبته ما هي؟ الرجم، فيقول الله عز وجل: {الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ} (النور: ٢)، خُص منه الزاني المحصن فيرجم، لكن في الآية الأخرى: {وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ} (النساء: ١٥)، هذا الحكم في حق المحصن نُسخ بواسطة حديث: (الثيب بالثيب جلد مائة، والرجم).

س٥: الراجح في مسألة الزاني المحصن هل يرجم ويجلد أم يرجم فقط؟.

جـ: المسألة فقهية، لا تخلط بين البحث الفقهي والبحث الأصولي.

س٦: [...] ٨٧:٣٠؟.

جـ: عند العلماء قالوا: النسخ ينقسم إلى نسخ إلى بدل، ونسخ إلى غير بدل. قلنا: كلمة النسخ إلى غير بدل تحتمل معنيين: النسخ رفع الفعل بدون إثبات فعل آخر، هذا جائز، والثاني: رفع حكم بدون وجود حكم آخر، نقول: هذا لا يصح، فلا بد إذا ارتفع الحكم من أن يخلفه حكم آخر، فلا بد من التفصيل.

الشريط الرابع عشر: الكتاب الثاني في السنة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا لقاء جديد من لقاءاتنا في قراءة كتاب (منهاج الوصول إلى علم الأصول) لمؤلفه البيضاوي، وتقدم معنا الكلام عن مباحث دلالات الألفاظ من خلال الكلام على الدليل الأول وهو: دليل الكتاب، وفي هذا اليوم نبتدأ الكلام عن الدليل الثاني وهو: دليل السنة.

*** المتن ***

الكتاب الثاني: في السنة

وهي: قول الرسول صلى الله عليه وسلم، أو فعله، وقد سبق مباحث القول، والكلام الآن في الأفعال وطرق ثبوتها، وذلك في بابين:

الباب الأول: في الكلام في أفعاله صلى الله عليه وسلم، وفيه مسائل:

الأولى: إن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون، لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهوًا، والتقرير مذكور في كتابي: (المصباح).

الثانية: فعله المجرد يدل على الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج، وأبي سعيد الإصطخري، وابن خيران، وتوقف الصيرفي، وهو المختار، لاحتمالهما واحتمال أن يكون من خصائصه. احتج القائل بالإباحة، بأن فعله لا يُكَرِّهُ، ولا يحرِّم، والأصل عدم الوجوب، والندب، فبقي الإباحة، وَرُدَّ بأن الغالب على فعله الوجوب، أو الندب، وبالندب بأن قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} (الأحزاب: ٢١)، يدل على الرجحان، والأصل عدم الوجوب، وبالوجوب بقوله تعالى: {وَاتَّبِعُوهُ} (الأعراف: ١٥٨)، {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي} (آل عمران: ٣١)، {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} (الحشر: ٧). وإجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة: فعلته إنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. وأجيب: بأن المتابعة

هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه: {وَمَا آتَاكُمُ} (الحشر: ٧)، معناه: وما أمركم، بدليل: {وَمَا نَهَاكُمْ} (الحشر: ٧)، واستدلال الصحابة بقوله: (خذوا عني مناسككم).

الثالثة: جهة فعله تُعلَم إما بتنصيصه أو بتسويته بما عُلم جهتُه، أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها، أو بيانها، وخصوصًا الوجوب بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة، وكونه موافقة نذر، أو ممنوعًا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف، والندب بقصد القُرْبة مجردًا، وكونه قضاء لمندوب.

الرابعة: الفعلان لا يتعارضان، فإن عارض فعله الواجب إتباعه قولًا متقدمًا نسخه، وإن عارض متأخرًا عامًا فبالعكس، وإن اختص به نسخه في حقه، وإن اختص بنا خصنا في حقنا قبل الفعل، ونُسخ عنا بعده، وإن جُهِل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده.

الخامسة: أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تُعُبِّد بشرع. وقيل: لا. وبعدها فالأكثر على المنع، وقيل: أمر بالاقتباس. ويكذبه انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا، قيل: راجع في الرجم. قلنا: للإلزام. استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام، قلنا: في أصول الشريعة وكلياتها.

الباب الثاني: في الأخبار وفيه فصول

الفصل الأول: فيما علم صدقه وهو سبعة:

الأول: ما علم وجود مخبره بالضرورة، أو الاستدلال.

الثاني: خبر الله تعالى، وإلا لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى.

الثالث: خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمعتمد دعواه الصدق، وظهور المعجزة على وَفْقه.

الرابع: خبر كل الأمة، لأن الإجماع حجة.

الخامس: خبر جمع عظيم عن أحوالهم.

السادس: الخبر المحفوف بالقرائن.

السابع: المتواتر، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغًا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، وفيه مسائل:

الأولى: أنه يفيد العلم مطلقًا، خلافًا للسمنية ، وقيل: يفيد عن الموجود، لا عن الماضي، لنا: أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية. والأشخاص الماضية، وقيل: نجد التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، قلنا: للاستئناس.

الثانية: إذا تواتر الخبر أفاد العلم، ولا حاجة إلى النظر، خلافًا لإمام الحرمين، والحجة، والكعبي، والبصري، وتوقف المرتضى. لنا: لو كان نظريًا لم يحصل لمن لا يأتي له كالبُلْهِ والصبيان. قيل: يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم على الكذب، وأن لا داعي لهم إلى الكذب، قلنا: حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة إلى النظر.

الثالثة: ضابطه إفادة العلم، وشرطه: أن لا يعلمه السامع ضرورة، وأن لا يعتقد خلافه، لشبهه دليل، أو تقليد، وأن يكون سند المخبرين إحساسًا به، وعددهم مبلغًا يمتنع تواطؤهم على الكذب. وقال القاضي: لا يكفي الأربعة، وإلا لأفاد قول كل أربعة، فلا يجب تزكية شهود الزنا، لحصول العلم بالصدق أو الكذب، وتوقف في الخمسة، ورُدَّ بأن حصول العلم يفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد، وبالفرق بين الرواية والشهادة، وشُرِط اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام. وعشرون: لقوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ} (الأنفال: ٦٥)، وأربعون لقوله تعالى: {وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} (الأنفال: ٦٤)، وكانوا أربعين. وسبعون لقوله تعالى: {وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا} (الأعراف: ١٥٥)، وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر، والكل ضعيف.

ثم إن أخبروا عن عيان فذاك، وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات.

الرابعة: مثلًا لو أخبر واحد بأن حاتمًا أعطى دينارًا، وآخر أنه أعطى فرسًا، وآخر أنه أعطى جملًا، وهلم جرًا، تواتر القدر المشترك، لوجوده في الكل.

الفصل الثاني: فيما علم كذبه، وهو قسمان:

الأول: ما علم خلافه ضرورةً، أو استدلالًا.

الثاني: ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يُعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما، إذ لو كان لنقل. وادعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي -رضي الله عنه- ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة، والتسمية، ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام ــ قلنا: الأولان من الفروع، ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما، بخلاف الإمامة، وإما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين.

مسألة: بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله: (سيكذب علي)، ولأن منها ما لا يقبل التأويل، فيمتنع صدوره عنه، وسببه: نسيان الراوي، أو غلطه، أو افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء.

*** الشرح ***

قوله: الكتاب الثاني: في السنة، وهي: قول الرسول صلى الله عليه وسلم، أو فعله، وقد سبق مباحث القول، والكلام الآن في الأفعال وطرق ثبوتها، وذلك في بابين: الباب الأول: في الكلام في أفعاله صلى الله عليه وسلم، وفيه مسائل: الأولى: أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون، لا يصدر عنهم ذنب إلا الصغائر سهوًا، والتقرير مذكور في كتابي: (المصباح): ذكر المؤلف هنا تعريف السنة.

السنة في اللغة: الطريقة والهدي.

السنة في اصطلاح الأصوليين: فيراد بالسنة قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله، ويزيدون فيه: أو تقريره.

وقد تقدم معنا الكلام عن المباحث اللفظية في الكتاب يماثلها مباحث مماثلة في السنة مثل: العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والإجمال والبيان، ... إلى غير ذلك، ومن هنا قسم المؤلف الكلام في السنة على بابين: الأول: يتعلق بالأفعال النبوية، والنوع الثاني: في الأخبار وطرق ثبوتها. أما المباحث القولية واللفظية فقد تقدم مثلها في الكتاب.



الباب الأول: في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، وقد جعل المؤلف المسألة الأولى: في مسألة العصمة، فالعصمة من عند الله عز وجل، والله يعصم من شاء من عباده، وهذا البحث في الأصل هو بحث عقدي، وحظ الأصولي منه أن يثبت أنه لا يمكن أن يكون هناك خطأ التبليغ في تبليغ الأحكام الشرعية، ولا يرد تقريره أو تصويبه في نصوص الوحي.

قوله: الثانية: فعله المجرد يدل على الإباحة عند مالك، والندب عند الشافعي، والوجوب عند ابن سريج، وأبي سعيد الإصطخري، وابن خيران، وتوقف الصيرفي، وهو المختار، لاحتمالهما واحتمال أن يكون من خصائصه. احتج القائل بالإباحة، بأن فعله لا يُكرَهُ، ولا يحرِّم، والأصل عدم الوجوب، والندب، فبقي الإباحة، وَرُدَّ بأن الغالب على فعله الوجوب، أو الندب، وبالندب بأن قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} (الأحزاب: ٢١)، يدل على الرجحان، والأصل عدم الوجوب، وبالوجوب بقوله تعالى: {وَاتَّبِعُوهُ} (الأعراف: ١٥٨)، {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي} (آل عمران: ٣١)، {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} (الحشر: ٧). وإجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة: فعلته إنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. وأجيب: بأن المتابعة هي الإتيان بمثل ما فعله على وجهه: {وَمَا آتَاكُمُ} (الحشر: ٧)، معناه: وما أمركم، بدليل: {وَمَا نَهَاكُمْ} (الحشر: ٧)، واستدلال الصحابة بقوله: (خذوا عني مناسككم): ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بالأفعال النبوية، والأفعال النبوية منها ما يكون معه قرينة توضح المراد به، ومنه ما يكون مجردًا عن القرائن، ولذلك يقسمون الأفعال إلى أنواع:

النوع الأول: أفعال النبي صلى الله عليه وسلم العادية والجبلية، يعني ما يفعله على جهة العادة، فهذا يدل على إباحة الفعل، لكن لا يجوز لنا أن نتقرب لله به؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يتقرب لله بهذه الأفعال الجبلية، ومن أمثلة ذلك: كونه ركب الجمل في الحج، هذا من أفعالهم التي اعتادوها، كونه كان ينام على الحصير، هذا من الأفعال التي يعتادونها، وبالتالي لا يؤخذ منه تشريع وإنما يدل على إباحة هذا الفعل.

النوع الثاني: الأفعال المخصوصة بالنبي صلى الله عليه وسلم، كما في قوله تعالى: {وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} (الأحزاب: ٥٠)، هذه أفعال خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم.

النوع الثالث: ما يكون بيانًا لحكم شرعي فيؤخذ حكم ما هو بيان له.

النوع الرابع: أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي فعلها على جهة القُربة والطاعة، فهذه قد اختلف العلماء فيها على عدد من الأقوال:

القول الأول: أنها مباحة. واستدلوا عليه بعدم وجود دليل تحريم أو إيجاب، فلم يبق معنا إلا الإباحة، وقد أجيب عن هذا: بأن الأصل في الأفعال النبوية أنها على الوجوب وهذا هو الغالب على أفعاله، أو الندب.

القول الثاني: أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي فعلها على جهة القربة والعبادة مندوبة وليست بواجبة. واستدلوا عليه بقوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} (الأحزاب: ٢١)، فدل هذا على رجحان الاقتداء به صلى الله عليه وسلم.

القول الثالث: بأن الأفعال النبوية بغير ما سبق تدل على الوجوب؛ لقوله تعالى: {وَاتَّبِعُوهُ} (الأعراف: ١٥٨)، فهنا فعل أمر والأصل في الأوامر أن تكون للوجوب، ومثله: قوله تعالى: {قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي} (آل عمران: ٣١)، هذا فعل أمر وقد علق المحبة عليه، وقال: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ} (الحشر: ٧)، قالوا: ومما آتانا به أفعاله. واستدلوا على ذلك: بإجماع الصحابة على العمل بالأحاديث الأفعال، لما اختلفوا في إيجاب الغسل من تغييب الحشفة بدون أن يكون هناك إنزال، استدلت عليهم عائشة –رضي الله عنها- بأن الاغتسال فعل النبي صلى الله عليه وسلم فأخذوا منه الوجوب.

وأجيب عن هذه الأدلة: بأن قوله: {وَاتَّبِعُوهُ} (الأعراف: ١٥٨)، أن المراد به الإتيان بمثل فعله على وجهه وهذا لا ينهض للوجوب ولا للعموم، أما قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} (الحشر: ٧)، فإن قوله: {وَمَا آتَاكُمُ} يعني ما آمركم به أنا يا أيها النبي، وأما الصحابة –

رضوان الله عليهم- فلم يستدلوا بحديث عائشة –رضي الله عنها-: فعلته. وإنما استدلوا بقول عائشة –رضي الله عنها- وبحديث ورد في ذلك سابقًا.

وهناك من يقول: بأن قول: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا} (الحشر: ٧)، خاص بمواطنه فقط وبالتالي لا يُعمم به الحكم في جميع مواطنه. واستدلوا عليه بأن الصحابة –رضي الله عنهم- استدلوا بحديث: (خذوا عني مناسككم).

والأظهر: أن أفعال النبي صلى الله عليه وسلم على الندب ما لم يأت دليل من خارجه يدل على أنها للوجوب، والصارف في قوله: {فَاتَّبِعُونِي} (آل عمران: ٣١)، وفي قوله: {وَاتَّبِعُوهُ} (الأعراف: ١٥٨)، هو فعل الصحابة، فإنه قد أُثر عن بعضهم ترك العمل بالاقتداء بهدي النبي صلى الله عليه وسلم في أفعاله في مواطن.

ومن قال بالتوقف فهو على نوعين:

النوع الأول: أنه لا يوجد دليل وبالتالي أنا أتوقف. فنقول: نحن وجدنا دليلًا فلا نتوقف.

النوع الثاني: يجب على غيره أيضًا أن يتوقف. وسبق أن استدللنا بعدد من النصوص الدالة على وجوب العمل بما أمر به.

قوله: الثالثة: جهة فعله تُعلَم إما بتنصيصه أو بتسويته بما عُلم جهتُه، أو بما علم أنه امتثال آية دلت على أحدها، أو بيانها، وخصوصًا الوجوب بأماراته كالصلاة بأذان وإقامة، وكونه موافقة نذر، أو ممنوعًا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف، والندب بقصد القُرْبة مجردًا، وكونه قضاء لمندوب: تقدم معنا الخلاف في الأفعال النبوية وذلك الخلاف هو في الأفعال المجردة، أما إذا كان مع الفعل النبوي قرينة تدل على المراد به فإننا نأخذ بمدلول هذه القرينة، مثال ذلك: قال: إما بتنصيصه. بأن يقول: هذا الفعل أنص على أنه واجب أو أنه مندوب. حينئذ نعمل بما و رد عنه صلى الله عليه وسلم، قال: أو بتسويته بما على جهته. يعني إذا سوى بينه وبين مندوب عرفنا أنه مندوب، وإذا سوى بين الفعل وواجب عرفنا أنه

واجب. قال: أو بما عُلم أنه امتثال آية دلت على أحدهما أو بيانه. يعني من طرق معرفة حكم الفعل النبوي أن يكون الفعل النبوي قد ورد امتثالًا لآية في القرآن.

قوله: دلت على أحدها: يعني الوجوب والندب والإباحة.

قوله: أو بيانها: أي توضيح المراد منه.

قوله: وخصوصًا الوجوب بأماراته: وخصوصًا الوجوب فإنه قد يأتي في الأمارات ما يدل على أن الفعل واجب، ومثّل له: كالصلاة بأذان وإقامة، هنا فعل نبوي: الأذان والإقامة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، فحينئذ نعرف ما هو حكم الأذان والإقامة، المراد بقوله هنا: كالصلاة بأذان وإقامة. نقول: يعني عندنا الصلاة ورد إيجابها في النصوص في مثل قوله: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (البقرة: ٤٣)، فعندنا فعل نبوي يمثل له الصلاة ويعرفنا بأجزائها فيكون ما ورد في الخبر واجبًا؛ لأنه تفسير لواجب.

أيضًا من طرق معرفة حكم الفعل: أن يفعل النبي صلى الله عليه وسلم فعلًا في موطن كان في الزمان السابق ممنوعًا منه، ما حكم ركعتين في الركعة الواحدة في صلاة العصر؟ لا يجوز، لكننا استثنينا ذلك في صلاة الكسوف فدل ذلك على أن السجود الثاني واجب.

قوله: أو ممنوعًا لو لم يجب كالركوعين في الخسوف: فإنه لو لم يكن الركوع الثاني مشروعًا لكان الركوع الثاني حرامًا.

قوله: والندب بقصد القُرْبة مجردًا: هكذا هناك علامات تدل على أن الفعل يدل على الندب، من أمثلة ذلك: أن يكون الفعل قد فُعل على طريق القُربة، مجردًا من مصاحبة شيئًا معه، فهذا يدل على كون الفعل مندوبًا إليه؛ لأن القربة المجردة عن المنع من الترك تُعد مؤدية للمندوب.

قوله: وكونه قضاء لمندوب: أي إذا جاءنا فعل نبوي وعرفنا أن الفعل النبوي كان قضاء لمندوب فحينئذ يأخذ حكمه، مثال ذلك: جاء وفد عبد القيس وشغل النبي صلى الله عليه وسلم عن السنة بعد الظهر فقضاها بعد العصر، حينئذ نقول: تبين لنا أن القضاء بعد العصر مندوبًا؛ لأنها قضاء عن مندوب فيكون مندوبًا.

قوله: الرابعة: الفعلان لا يتعارضان، فإن عارض فعله الواجب إتباعه قولًا متقدمًا نسخه، وإن عارض متأخرًا عامًا فبالعكس، وإن اختص به نسخه في حقه، وإن اختص بنا خصنا في حقنا قبل الفعل، ونُسخ عنا بعده، وإن جُهِل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده: ذكر المؤلف هنا التعارض في مباحث السنة:

الأول: تعارض فعلين، يقول: هذا لا يمكن أن يتعارض فعلان.

الثاني: إذا تعارض الفعل مع القول، فحينئذ الأصل أن نعمل بالقول، فنقول: ننظر للتاريخ فإن كان القول متقدمًا والفعل متأخرًا فنحاول الجمع، فإن لم يمكن الجمع، فإننا نقول: بأنا المتقدم وهو القول منسوخ بالمتأخر هو الفعل، النوع الثاني: لو كان القول متأخرًا، فحينئذ نجعل القول المتأخر ناسخًا للفعل المتقدم.

قوله: وإن اختص بنا: يعني أن بعض الأفعال قد تكون خاصة في حق النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا كان عندنا فعل خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وقول فنعمل بالقول، وإن اختص بنا خصنا في حقنا قبل الفعل ونسخ عنا ما بعد الفعل.

قوله: وإن جُهِل التاريخ فالأخذ بالقول في حقنا لاستبداده: لو جهل التاريخ لم يُعلم من هو المتقدم ومن هو المتأخر حينئذ نعمل بقواعد الترجيح، ومن قواعد الترجيح: تقديم القول على الفعل، لماذا قدمنا القول؟ لعدم الاحتمال فيه.

قوله: الخامسة: أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تُعُبِّد بشرع. وقيل: لا. وبعدها فالأكثر على المنع، وقيل: أمر بالاقتباس. ويكذبه انتظاره الوحي وعدم مراجعته ومراجعتنا، قيل: راجع في الرجم. قلنا: للإلزام. استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الأنبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام، قلنا: في أصول الشريعة وكلياتها: هذه المسألة متعلقة بشرع من قبلنا، وقبل هذا نمهد بمسألة: هل النبي صلى الله عليه وسلم قبل الإسلام كان متعبدًا بشريعة من قبله؟ هناك قولان، ومن قال: بأنه متعبد اختلفوا هل يعمل بشريعة إبراهيم عليه السلام أو عيسى عليه السلام أو غيرهما، وهذه المسألة لا يترتب عليها كبير بحث، إنما

العبرة في الأفعال بعد النبوة، هل بعد النبوة كان النبي صلى الله عليه وسلم متعبدًا بشرع من قبله؟ فنقول: ما نُقل بطريقهم فإنه لا يُتعبد به بالاتفاق، لماذا؟ لأنهم لا يؤمن نقلهم.

الثاني: ما نُقل بطريق شرعنا، فإما أن يرد شرعنا بتقريره فيقال به، أو بمنعه فنعمل بما في شرعنا، أو يسكت شرعنا فحينئذ نقول: شرع من قبلنا شرع لنا.

قوله: فالأكثر على المنع: يعني منع تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بشرع من قبله بعد النبوة.

قوله: وقيل: أمر بالاقتباس: أي أُمِر أن يأخذ بعض النصوص من الكتاب والسنة، وعورض هذا بأنه يكذبه انتظار النبي صلى الله عليه وسلم في مواطن عديدة للوحي وعدم مراجعته، فيدل هذا على أنه لم يكن متعبدًا بمراجعة ما في الكتب السابقة.

واعترض على هذا بأنه قد راجع في الرجم، فقد ورد أنه أتى بالتوراة فقرأها عليهم فإذا فيها الرجم، وعورض هذا بأن قراءة ما في التوراة بأنه من أجل جعل اليهود يلتزمون بذلك.

ويدل على مشروعية من قبلنا في شرعنا: أنه قد وردت آيات بالأمر بالاقتداء بالأنبياء السابقين مثل قوله: {فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ} (الأنعام: ٩٠)، وأجيب عن هذا: بأنه يمكن أن يكون المراد به أصول الشريعة والكليات.

قوله: الباب الثاني: في الأخبار وفيه فصول، الفصل الأول: فيما علم صدقه وهو سبعة:

الأول: ما علم وجود مخبره بالضرورة، أو الاستدلال.

الثاني: خبر الله تعالى، وإلا لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى.

الثالث: خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمعتمد دعواه الصدق، وظهور المعجزة على وَفْقه.

الرابع: خبر كل الأمة، لأن الإجماع حجة.

الخامس: خبر جمع عظيم عن أحوالهم.

السادس: الخبر المحفوف بالقرائن.

السابع: المتواتر، وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغًا أحالت العادة تواطؤهم على الكذب:

ذكر المؤلف فصلًا في الأخبار.

تعريف الخبر:

الخبر: يُراد به ما يقابل الإنشاء وهو: ما يقبل التصديق والتكذيب لذاته، فلا بد في الخبر أن يكون هناك إسناد خبري، وقسم الأخبار بحسب نتيجتها إلى أقسام:

القسم الأول: ما عُلم صدقه، عُلم يعني جُزم به، وذكر أنه سبعة أنواع:

الأول: ما عُلم وجود مخبره بالضرورة، فإذا كان هناك خبر نجزم به لقيام دليل الضرورة أو لقيام دليل قطعي على صحته فهذا نستفيد منه العلم والجزم، مثال ذلك: الواحد نصف الاثنين، والخمسة نصف العشرة، نجزم بذلك، لماذا؟ لأننا وجدنا مخبره بالضرورة.

الثاني: أخبار الله تعالى، فإنه مفيدة لليقين، هنا قال المؤلف: وإلا لكنا في بعض الأوقات أكمل منه تعالى؛ لأن بعض أخبارنا يجزم بصدقها، وهذه الكلمة فيها ما فيها، ولذلك لو اختار جملة غيرها لكان أولى.

الثالث: خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه يفيد الجزم لمن سمعه منه مباشرة، والمعتمد في جعل هذا النوع مما يفيد العلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء بالمعجزة الدالة على صدق كلامه.

الرابع: خبر أهل الإجماع، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة، وبالتالي إذا أجمعوا على خبر فهذا يفيدنا قطعًا وجزمًا.

الخامس: ما لو أخبر جمع عظيم عن أحوالهم النفسية مثلًا، فهذا يفيدنا العلم بما أخبروا به.

السادس: الخبر المحفوف بالقرائن، إذا كان هناك خبر واحد احتفت به قرائن فإنها ترفعه إلى أن يكون مما يفيد العلم والجزم.

السابع: المتواتر، فسر المتواتر: تواتر في اللغة: إتيان الشيء بعد الشيء، وفسر المتواتر: بأنه خبر بلغ رواته في الكثرة مبلغًا أحال العادة تواطؤهم على الكذب وبالتالي المتواتر خبر ليس بإنشاء.

والثاني: المتواتر قد كثر رواته وهذه الكثرة تجعل العادة تحيل تواطؤهم على الكذب.

قوله: وفيه مسائل: الأولى: أنه يفيد العلم مطلقًا، خلافًا للسمنية ، وقيل: يفيد عن الموجود، لا عن الماضي، لنا: أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية. والأشخاص الماضية، وقيل: نجد التفاوت بينه وبين قولنا: الواحد نصف الاثنين، قلنا: للاستئناس: قال: وفيه مسائل: الأولى: أن المتواتر يفيد العلم مطلقًا. يعني بدون استدلال، خلافًا للسمنية فإهم يقولون: بأن المتواتر لا يفيد القطع والجزم، وذكر قولًا ثالثًا قال: المتواتر يفيد العلم إذا كان متواترًا عن خبر موجود، أما إذا كان الخبر عن أمر ماضي فإننا لا نستفيد القطع بخبر أهل التواتر.

شخص مثلًا جده اسمه الزبير وهو متوفي إذن فهو من الماضي، فإذا جاء أهل التواتر وأخبروا عن جد هذا الشخص فحينئذ نقول: على القول الثالث لا يفيد العلم، لازلنا في الظن، بخلاف ما لو أخبروا عن أمر حاضر. والجمهور يقولون: التواتر يفيد القطع سواء أخبر عن ماضي أو عن حاضر.

استدل المؤلف على أن خبر الواحد يفيد العلم بعدد من الأدلة:

الأول: أن هناك أشياء نحن نجزم بها بناء على أخبار متواترة، هل هناك بلد اسمها الصين؟ نعم، كيف تجزم بأن هناك بلدًا اسمها الصين وأنت لم تذهب إليها؟ بخبر أهل التواتر.

قوله: الثانية: إذا تواتر الخبر أفاد العلم، ولا حاجة إلى النظر، خلافًا لإمام الحرمين، والحجة، والكعبي، والبصري، وتوقف المرتضى. لنا: لو كان نظريًا لم يحصل لمن لا يأتي له كالبُلْهِ والصبيان. قيل: يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم على الكذب، وأن لا داعي لهم إلى الكذب، قلنا: حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة إلى النظر: المسألة الثانية: هل العلم المستفاد من المتواتر علم نظري يحتاج إلى نظر أم علم ضروري بمجرد ورود خبر التواتر تصدق به النفوس ولو لم يكن هناك استدلال؟ قال: إذا تواتر الخبر أفاد العلم فلا حاجة إلى النظر. هو يقول: بأن المتواتر يفيد العلم الضروري خلافًا لجماعة.

الدليل لنا على أن خبر الواحد يفيد العلم ضرورة لو كان المتواتر نظريًا يعني لا يفيد العلم إلا بالنظر لما استفاد القطع بعض من ليس له أهلية النظر في الأدلة، الصبيان والبُله هؤلاء ليس لديهم أهلية النظر ومع ذلك يستفيدون العلم والجزم من أخبار متواترة، إذن المخالف الذي يقول: بأن المتواتر لا يفيد



الجزم وإنما يفيد الظن. استدل بأن هناك مقدمات لا بد أن تضعها في رأسك قبل أن تصدق بالمتواتر، منها: لا يوجد هناك داعي للكذب، وإذا كان كذلك فلنجعل العلم المستفاد من المتواتر نظريًا لا قطعيًا. أجاب عن هذا: بأن العلم الحاصل بالتواتر يحصل بقوة قريبة من الفعل وبالتالي لا حاجة إلى وجود النظر.

قوله: الثالثة: ضابطه إفادة العلم، وشرطه: أن لا يعلمه السامع ضرورة، وأن لا يعتقد خلافه، لشبهه دليل، أو تقليد، وأن يكون سند المخبرين إحساسًا به، وعددهم مبلغًا يمتنع تواطؤهم على الكذب. وقال القاضي: لا يكفي الأربعة، وإلا لأفاد قول كل أربعة، فلا يجب تزكية شهود الزنا، لحصول العلم بالصدق أو الكذب، وتوقف في الخمسة، ورُدَّ بأن حصول العلم يفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد، وبالفرق بين الرواية والشهادة، وشُرِط اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام. وعشرون: لقوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ} (الأنفال: ٦٥)، وأربعون لقوله تعالى: {وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} (الأنفال: ٦٤)، وكانوا أربعين. وسبعون لقوله تعالى: {وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا} (الأعراف: ١٥٥)، وثلاثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر، والكل ضعيف. ثم إن أخبروا عن عيان فذاك، وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات: المسألة الثالثة: قال: ضابطه. يعني متى نجعل الخبر متواترًا ومتى نجعله آحادًا؟ إذا أفاد العلم فإنه متواتر، وإذا لم يفد العلم فهو آحاد، قال: وشرطه. أي شرط الخبر المتواتر، ألا يعلمه السامع ضرورة، إذا كان هناك أخبار نعلمها ضرورة قبل وجود الأخبار فحينئذ استفدنا العلم من الضرورة، مثل قولك: عشرة نصف العشرين، جاؤوك عشرة وأخبروك أن العشرة نصف العشرين، هل استفدت العلم من قولهم؟ نقول: لا، هو مستفيد العلم قبل قولهم وقبل روايتهم، لماذا؟ لأن السامع يعلم بذلك ضرورة.

كذلك لإفادة الخبر للتواتر: ألا يكون السامع قد اعتقد خلافه سواء كان هناك شبهة دليل أم كان تقليدًا لغيره.

ومن شروط المتواتر: أن يكون سند المخبرين إحساسًا به. يعني لا بد أن يكون المخبرون بالخبر المتواتر قد أسندوا خبرهم إلى أمر محسوس، أما بالسمع، وأما بالرؤية، وأما بالمماسة، وأما بذوق، أما إذا

كان أهل التواتر قد أخبروا بأمر غير محسوس فهنا خبرهم ثقة بالناقل الأول وبالتالي تكون في إحدى طبقات السند المتواتر لم تبلغ درجة التواتر.

س: كم العدد الذي يكون لأهل التواتر؟.

جـ: نقول: لا يوجد هناك عدد محدد؛ لأن الخبر المتواتر قد يوجد معه قرائن وبالتالي لا نشترط زيادة العدد، وقد لا توجد معه قرائن وتوجد معه قرائن مضادة وبالتالي لا نستفيد العلم إلا إذا روى المتواتر أعداد كبيرة.

ذكر المؤلف هنا عددًا من الأقوال في عدد أهل التواتر:

القول الأول: أربعة. لأنهم هم الذين يقبلون في شهادة الزنا.

القول الثاني: لا بد أكثر من أربعة. لأن شهود الزنا نبحث عن عدالتهم وأهل التواتر لا نبحث عن عدالتهم.

قوله: وتوقف في الخمسة: أي توقف القاضي الباقلاني في الخمسة، هل يحصل التواتر بخبر الخمسة أو لا؟.

قوله: ورُدَّ بأن حصول العلم يفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد: قال: ورُدّ بأن حصول العلم أي حصول الجزم في القلب بعد المتواتر إنما هو بنور يقذفه الله في القلب وبالتالي لا يصح أن نجعل عدد محدد في كل قضية نقول: بأنه بعدها يُستفاد العلم والجزم من المتواتر. فلا يجب الاطراد بحيث نجعل جميع المسائل واحدة.

قوله: وبالفرق بين الرواية والشهادة: فالمتواتر هذا من باب الرواية، وشهود الزنا هؤلاء من باب الشهادة، فهناك فرق بين الرواية والشهادة.

قوله: وشُرِط اثنا عشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام. وعشرون: لقوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ} (الأنفال: ٦٥)، وأربعون لقوله تعالى: {وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ} (الأنفال: ٦٤)، وكانوا أربعين. وسبعون لقوله تعالى: {وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا} (الأعراف: ١٥٥)، وثلاثمائة

وبضعة عشر عدد أهل بدر، والكل ضعيف: ثم ذكر المؤلف عددًا من الأقوال في عدد أهل التواتر، منهم من يقول: اثنا عشر. ومنهم من يقول: عشرون، وأربعون، وسبعون، وعدد أهل بدر. وجاءوا بأدلة تفيد ربط هذا العدد بحكم من الأحكام، لكنها أحكام أخرى لا علاقة لها بالمتواتر، وبالتالي قال: كل هذه الأقوال ضعيفة.

قوله: ثم إن أخبروا عن عيان فذاك، وإلا فيشترط ذلك في كل الطبقات: قال: ثم إن أخبروا عن عيان. يعني عن إحساس ومشاهدة فحينئذ يكفي، وإلا أي إذا لم يخبروا عن عيان فيُشترط ذلك في كل طبقات الإسناد، يعني يشترط العدد في جميع طبقات الإسناد، لو كان الخبر في أول الأمر إنما رواه واحد أو اثنان ثم انتشر بعد ذلك فهذا لا يكون من قبيل المتواتر؛ لأنه يُشترط في المتواتر أن تكون الكثرة في جميع طبقات الإسناد.

قوله: الرابعة: مثلًا لو أخبر واحد بأن حاتمًا أعطى دينارًا، وآخر أنه أعطى جملًا، وهلم جرًا، تواتر القدر المشترك، لوجوده في الكل: المسألة الرابعة: قال: لو أخبر واحد بأن حاتمًا أعطى دينارًا وآخر أنه أعطى جملًا. هذا يسمى بالتواتر المعنوي بحيث تُروى أخبار كثيرة تشترك في معنى واحد فبالتالي يكون ذلك المعنى متواترًا وإن كانت القضايا لم يتواتر منها شيء.

س: هل كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب العفو؟.

جـــ: نعم، عفا عن كثير.

س٢: هل الرواية في هذا قطعية؟.

جـــ: نقول: عندنا روايات كثيرة لم يحصل القطع بواحد منها وإنما حصل القطع بمجموعها، هذا يقال له: التواتر المعنوي.

قوله: الفصل الثاني: فيما علم كذبه، وهو قسمان:

الأول: ما علم خلافه ضرورة، أو استدلالًا.

الثاني: ما لو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يُعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما، إذ لو كان لنقل. وادعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي -رضي الله عنه- ولم يتواتر كما لم تتواتر الإقامة، والتسمية، ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام ــ قلنا: الأولان من الفروع، ولا كفر ولا بدعة في مخالفتهما، بخلاف الإمامة، وإما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين.

مسألة: بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله: (سيكذب علي)، ولأن منها ما لا يقبل التأويل، فيمتنع صدوره عنه، وسببه: نسيان الراوي، أو غلطه، أو افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء: ذكر المؤلف القسم الثاني من الأخبار، القسم الأول: ما عُلم وجُزم بالصدق. والثاني: ما نجزم بكذبه، وقسمه إلى قسمين:

القسم الأول: ما عُلم خلافه بالضرورة أو بالاستدلال، جاءنا مخبر وقال: المسجد الذي نحن مجتمعين فيه ليس فيه أحد. هل كلامه صدق أم كذب؟ كذب، هل تجزمون بذلك؟ نقول: هذا خبر نعلم خلافه ضرورة وبالتالي نجزم بكذبه.

القسم الثاني: الأخبار التي يوجد الداعي لنقلها بالتواتر ثم لا تنقل، المسجد الكبير يصلي فيه خمسة عشر ألف، فجاءنا شخص من هؤلاء وحده وقال: احترق المسجد وتلفت السماعات والأجهزة الكهربائية. قلنا: متى؟ قال: وقت صلاة الجمعة، قبل خطبة الخطيب بدقائق. ننتظر أحد آخر يخبر بخبر مثل هذا لا نجد، وقابلنا عددًا منهم، فهذا يدل على أنه كذب؛ لأنه إذا كان الخبر تتوافر الدواعي على نقله وتمكن من نقله أهل التواتر فلم ينقلوه، دل ذلك على كذبه.

قوله: كما يُعلم أن لا بلدة بين مكة والمدينة أكبر منهما: لو جاءنا شخص وقال: هناك مدينة كبيرة جدًا بين الرياض وبريدة أكبر منهما. ماذا نقول: نقول: كذب، إذ لو كان هناك مدينة كذلك لَنُقل، ولو كان هناك واقعة لَنُقل.

والشيعة يقولون: بأن النص بأنه لا يُستفاد الكذب ولا يحكم بالكذب على ما كان كذلك، فقد يسكت أهل التواتر عما شاهدوه ولا يتكلم به إلا الواحد. ومثلوا لذلك بمسألة إمامة علي -رضي الله

عنه- وادعت الشيعة أن النص دل على إمامة علي -رضي الله عنه- و لم يتواتر، وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد خطب بذلك في غدير خم مع وجود الصحابة -رضي الله عنهم-، نقول: الصحابة الكُثر لم ينقل واحد منهم ذلك الخبر. هذا دل على كذبه، فلو كان كذلك لتواتر كما تواتر الإقامة، وكما تواترت التسمية، وكما تواترت معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم.

هم الآن يقولون: عندنا وقائع وقعت، تتوافر الدواعي لنقله ومع ذلك لم ينقله إلا الآحاد، مما يدل على أن الخبر يُقبل ولو كان فيما تتوافر الدواعي على نقله.

قلنا: أما مسألة الإقامة والتسمية هذه من مسائل الفروع، حديثنا في مسائل قطع وجزم وأصول، وبالتالي لا يوجد كفر وتكفير ولا بدعة في هذه المسائل، بخلاف الإمامة العظمى، إن النفوس تتطلع إلى أخبار الإمامة العظمى، وأما المعجزات فهي لم تتواتر لأن الذي شاهدها واحد أو اثنان أو ثلاثة.

المسألة الأخيرة قال: بعض ما نُسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب؛ بأن هناك سيوجد من يكذب في سنة النبي صلى الله عليه وسلم ولكن لا يعني أننا نرد السنة؛ لأن الكذب موجود في جميع الفنون، هناك كذب في الأدوية وكذب في الطب وكذب في غيره من الفنون، هل معنى ذلك أن نطرح تلك الفنون كلها؟ نقول: ما داموا اكتشفوا الكذب فعندهم قدرة على اكتشافه وتمييز الصدق من الكذب، فهذا بالعكس يجعلنا نزيد في يقيننا بصحة ذلك.

قوله: بعض ما نسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله: (سيكذب علي): ليس هناك بهذا اللفظ شيء من الأحاديث، إنما ورد في الحديث: (سيكون في آخر الزمان دجالون كذابون يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم فإياكم وإياهم لا يضلونكم ولا يفتنونكم).

قوله: ولأن منها ما لا يقبل التأويل، فيمتنع صدوره عنه: يقول: هناك بعض الأخبار الكاذبة لا تقبل التأويل، ما قبل التأويل نصرفه، هناك أشياء لا تقبل التأويل، بعض ما نُسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب؛ لأن منها ما لا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه صلى الله عليه وسلم؛ لأنه لا يتكلم إلا بالصدق.

س: لماذا وقع هذا الخطأ والغلط؟.

جـ: فنقول: إما لنسيان الراوي، وإما لأوهامه وخلطه، أو افتراء، أو تكون الأخبار سبب الكذب، في الحديث أنه يوجد بعض الملاحدة الذين يريدون أن يشوهوا السنة، هذه أسباب لوجود الكذب في الأخبار: منها: نسيان الراوي، وغلط الراوي، وافتراء الملاحدة، وهناك أيضًا بعض أهل الخير قد يكذب ويظن أنه بذلك ينصر السنة وهو مخطئ في هذا لا يجوز، وبعضهم يأتي بأحاديث من أجل نصرة مذهبه.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: تعارض القول مع الفعل؟.

جـ: أولًا: لا يوجد تعارض بين الأفعال والأقوال حقيقي وإنما التعارض في الأذهان، وبالتالي لا يوجد تعارض بين فعلين، تعارض بين القول والفعل: إن كان القول متقدمًا والفعل متأخرًا فحينئذ نقول: الفعل مخصص للقول؛ لأنه يمكن الجمع، فإن لم يمكن الجمع قلنا: ناسخ له، أو إذا كان القول متأخرًا فإن أمكن الجمع بتخصيص أو غيره قيل بالتخصيص، فإن لم يمكن فإننا نقدم القول ونجعله ناسخًا، إذا لم نعرف التاريخ فحينئذ ماذا نفعل؟ نحاول الجمع، فإن لم يمكن الجمع قدمنا الأقوال على الأفعال، لماذا نقدم الأقوال؟ لاحتمال أن الأفعال خاصة به صلى الله عليه وسلم.

س٢: هل يمكن أن يكون هناك تواتر في الفعل؟.

جـ: نقول: نعم، بشرط أن ينقله أشخاص لا يمكن تواطؤهم على الكذب، الآن لو جاءنا لاعب كرة يلعب في الملعب ويشاهده عشرات الآلاف فأخبرنا واحد بعد واحد أنه سقط أو فُعل به فِعل معين فهذا نكتسب منه التواتر بالفعل.

س٣: الأفعال هل تدل على الوجوب أو الندب أو الإباحة؟.

جـ: سبق أن ذكرنا أن من أنواع ما يُبين المراد بالفعل أن يكون الفعل بيانًا لدليل شرعي فإذا كان بيانًا للدليل الشرعي فإنه يأخذ حكمه.

س٤: هناك مسائل أفعال يقع التردد فيها هل هي فعل جبلي أو فُعل بقصد القربة والطاعة، فكيف نميز؟.

جـ: ننظر للسبب الذي فُعل من أجله، فهل فعله لأن أهل الزمان يفعلونه؟ أو كانوا يفعلونه قبل البعثة؟ هذا دليل على أنه من الأفعال العادية مما يقال عنه جبلي، الجبلي الذي يُفعل بالجبلة لكن هناك أشياء عادية كلاهما حكمه واحد، مثلًا: اتخذ الخاتم، لماذا اتخذه؟ وقع تردد هل هو قربى أو عادة؟ لماذا اتخذ الخاتم؟ جاء في حديث أنس قيل له: إن ملوك أهل زمانه لا يقبلون الكتابة إلا إذا كان مختومًا، فاتخذ الخاتم. إذن لم يتخذه عبادة وإنما اتخذه جريًا على طريقة ملوك أهل زمانه ليقبلوا كتابه.

س٥: الأفعال الجبلية والعادية؟.

جـ: الأفعال الجبلية والعادية لا يجوز لنا أن نتقرب بها لله عز وجل، لماذا؟ لأنه لم يفعلها صلى الله عليه وسلم على جهة القربى والعبادة، فإذا فعلناها نحن على جهة التقرب لله فحينئذ نكون قد وافقنا في الصورة الظاهرة لكن في المقصد والنية والباطن خالفنا الهدي النبوي، والموافقة في الهدي الباطن أولى من الموافقة في الهدي الظاهر، يعني مثلًا: جاءنا شخص وقال: أنا ألبس عمامة. لماذا؟ قال: لأن النبي صلى الله عليه وسلم يلبس عمامة. قلنا: لماذا لبس النبي صلى الله عليه وسلم العمامة؟ لأن أهل زمانه يلبسون، فإذا أردت أن تقتدي بالنبي صلى الله عليه وسلم فالبس لباس أهل زمانك حتى تكون على وفق هدي النبي صلى الله عليه وسلم. قال: هذا فعل النبي صلى الله عليه وسلم. نقول: صحيح أنت وافقته في الصورة الظاهرة لكنك خالفته في النية وفي المقصد ومراعاتهما أولى.

س٦: [...]٥٢:٥٦؟.

جـ: قول الصحابي إذا خالفه غيره من الصحابة فحينئذ لا يحتج به، ولذلك انفرد ابن عمر – رضي الله عنهما– بهذه الأفعال، كونه يبول في المكان الذي بال فيه النبي صلى الله عليه وسلم، كونه يترل

في المكان الذي نزل فيه النبي صلى الله عليه وسلم، نقول: هذا النزول من النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن مقصودًا ولم يتقرب به لله، فحينئذ لا يشرع لنا أن نقتدي بالنبي صلى الله عليه وسلم فيه؛ لأنه لم يقصد به القربة والطاعة.

س٧: التعبد بشرع الأنبياء السابقين؟.

جـ: التعبد بشرع الأنبياء السابقين إن كان نقلها من طريقهم فلا يُعتمد على نقلهم، وإن كان قد ورد في الكتاب والسنة فهذا على ثلاثة أنواع:

الأول: ما ورد تقريره كقوله: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ} (البقرة: ١٨٣)، فهذا يحتج به؛ لأن شرعنا ورد بتقريره.

الثاني: ما ورد شرعنا بنسخه، فهذا لا يحتج به؛ كحديث: (أحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي).

الثالث: ما سكت عنه شرعنا، فهل يحتج به؟ مثال ذلك: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً} (البقرة: ٦٧)، هل يصح لنا أن نحتج بهذه الآية وهي من شرع من قبلنا على أن البقر يُذبح لا يُنحر؟ فهذا موطن الخلاف، ومثله: الاستدلال بقوله جل وعلا: {وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ} (يوسف: ٧٢)، على جواز الجعالة والضمان، وهذا شرع من قبلنا، لم يرد شرعنا بنسخه، وقد يستدل بعضهم بقصة يونس في القرعة {فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ} (الصافات: ١٤١)، هل يُستدل به على جواز استعمال القرعة لتمييز المستحق من المتماثلين أو لا يجوز؟ هناك أمثلة كثيرة.



لشريط الخامس عشر: تابع السنة النبوية.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فقد ابتدأنا في المحاضرة الماضية بالكلام عن السنة النبوية، وتكلمنا عن ما يُقطع بصدقه فيجب العمل به جزمًا، وما يُقطع بكذبه أو يُظن فلا يجوز أن يعول عليه أو أن يُعمل به، وبقي البحث فيما يُظن صدقه وهو خبر الواحد المقبول، ولعلنا نبتدئ الحديث فيه –بإذن الله عز وجل– في يومنا هذا.

*** المتن ***

الفصل الثالث

فيما ظن صدقه، وهو خبر العدل الواحد، والنظر في طرفين:

الأول: في وجوب العمل به، دل عليه السمع، وقال ابن سريج والقفال والبصري: دل العقل أيضًا، وأنكره قوم لعدم الدليل، أو للدليل على عدمه، شرعًا وعقلًا، وأحاله آخرون، واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية.

لنا وجوب:

الأول: أنه أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة، والإنذار: الخبر المخوِّف، والفرقة ثلاثة، والطائفة واحد، أو اثنان، قيل: لعل للترجي، قلنا: تعذر فيحمل على الإيجاب، لمشاركته في التوقع. قيل: الإنذار: الفتوى، قلنا: يلزم تخصيص الإنذار والقوم بغير المجتهدين، والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره، قيل: فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد. قلنا: خُصَّ النص فيه.

الثاني: أنه لو لم يُقبل لما علل بالفسق؛ لأن ما بالذات لا يكون بالغير. والثاني باطل، لقوله تعالى: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} (الحجرات: ٦).

الثالث: القياس على الفتوى والشهادة ، قيل: يقتضيان شرعًا خاصًا، والرواية عامًا، ورُدَّ بأصل الفتوى، قيل: لو جاز لجاز اتباع الأنبياء، والاعتقاد بالظن. قلنا: ما الجامع؟ قيل: الشرع يتبع المصلحة، والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة. قلنا: منقوض بالفتوى، والأمور الدنيوية.

الطرف الثاني: في شرائط العمل به، وهو: إما في المخبر، أو المخبر عنه، أو الخبر.

أما الأول: فصفات تغلب على الظن، وهي خمس:

الأول: التكليف، فإن غير المكلَّف لا يمنعه خشية الله تعالى، قيل: يصح الاقتداء بالصبي اعتمادًا على خبره بطهره. قلنا: لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره، فإن تحمَّل ثم بلغ وأدي قبل، قياسًا على الشهادة، وللإجماع على إحضار الصبيان مجالس الحديث.

الثاني: كونه من أهل القبلة، فتقبل رواية الكافر الموافق، كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب، فإنه يمنعه عنه، وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف، ورُدَّ بالفَرْق.

الثالث: العدالة، وهي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والرذائل المباحة، فلا تُقبَل رواية من أقدم على الفسق عالمًا، وإن جُهِل قبل. قال القاضي أبو بكر: ضُمَّ جهل إلى فسق، قلنا: الفرق عدم الجراءة. ومن لا تُعرَف عدالته لا تُقبل روايته؛ لأن الفسق مانع، فلا بد من تحقق عدمه، كالصبا والكفر.

والعدالة تعرف بالتزكية، وفيها مسائل:

الأولى: شرط العدد في الرواية والشهادة، ومنع القاضي فيهما، والحق الفَرْق كالأصل.

الثانية: قال الشافعي -رضي الله عنه-: يُذكر سبب الجرح، وقيل: سبب التعديل، وقيل: سببهما، وقال القاضي: لا، فيهما.

الثالثة: الجرح مقدم على التعديل، لأن فيه زيادة.

الرابعة: التزكية: أن يحكم بشهادته، أو يثني عليه، أو يروي عنه من لا يروى عن غير العدل، أو يعمل بخيره.



الرابع: الضبط وعدم المساهلة في الحديث، وشَرَط أبو علي العدد. ورُدَّ بقبول الصحابة خبر الواحد. قال: طلبوا العدد، قلنا: عند التهمة.

الخامس: شرط أبو حنيفة –رضي الله عنه– فقه الراوي إن خالف القياس، ورُدَّ بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي.

وأما الثاني: فأن لا يخالفه قاطع، لا يقبل التأويل، ولا يضره مخالفة القياس، ما لم يكن قطعي المقدمات، بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوي.

وأما الثالث: فقيه مسائل:

الأولى: لألفاظ الصحابي سبع درجات:

الأولى: حدثني ونحوه، الثانية: قال الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال التوسط، الثالثة: أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرًا، والعموم والخصوص والدوام واللادوام، الرابعة: أُمِرنا، وهو حجة عند الشافعي –رضي الله عنه–؛ لأن من طاوع أميرًا إذا قاله فُهِم منه أمره، ولأن غرضه بيان الشرع، الخامسة: من السنة، السادسة: عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل: للتوسط، السابعة: كنا نفعل في عهده.

الثانية: لغير الصحابي أن يروي إذا سمع من الشيخ، أو قرأ عليه، ويقول له: هل سمعت؟ قال: نعم. أو أشار أو سكت ، وظن إجابته عند المحدثين، أو كتب الشيخ، أو قال: سمعت ما في هذا الكتاب، أو يجيز له.

الثالثة: لا تقبل المراسيل خلافًا لأبي حنيفة ومالك –رضي الله عنهما–. لنا: أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تُقبَلُ. قيل: الرواية تعديل، قلنا: قد يروى عن غير العدل ، قيل: إسناده إلى الرسول يقتضى الصدق. قلنا: بل السماع. قيل: الصحابة أرسلوا وقبلت. قلنا: لظن السماع.

فرعان: الأول: المرسل يُقبل إذا تأكد بقول الصحابي، أو فتوى أكثر أهل العلم.

الثاني: إن أرسل ثم أسند قبل، وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف.

الرابعة: يجوز نقل الخبر بالمعنى، خلافًا لابن سيرين، لنا: أن الترجمة بالفارسية جائزة، فبالعربية أولى. قيل: يؤدي إلى طمس الحديث. قلنا: لما تطابقا لم يكن ذلك.

الخامسة: إذا زاد أحد الرواة، وتعدد المجلس قبلت الزيادة، وكذا إن اتحد، وجاز الذهول على الآخرين ولم يغير إعراب الباقي، وإن لم يجز الذهول لم تقبل، وإن غير الإعراب مثل: (في كل أربعين شاة شاة) أو نصف شاة طلب الترجيح، فإن زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات.

*** الشرح ***

قوله: الفصل الثالث فيما ظن صدقه، وهو خبر العدل الواحد، والنظر في طرفين:

الأول: في وجوب العمل به، دل عليه السمع، وقال ابن سريج والقفال والبصري: دل العقل أيضًا، وأنكره قوم لعدم الدليل، أو للدليل على عدمه، شرعًا وعقلًا، وأحاله آخرون، واتفقوا على الوجوب في الفتوى والشهادة والأمور الدنيوية.

لنا وجوب: الأول: أنه أوجب الحذر بإنذار طائفة من الفرقة، والإنذار: الخبر المخوِّف، والفرقة ثلاثة، والطائفة واحد، أو اثنان، قيل: لعل للترجي، قلنا: تعذر فيحمل على الإيجاب، لمشاركته في التوقع. قيل: الإنذار: الفتوى، قلنا: يلزم تخصيص الإنذار والقوم بغير المجتهدين، والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره، قيل: فيلزم أن يخرج من كل ثلاثة واحد. قلنا: خُصَّ النص فيه.

الثاني: أنه لو لم يُقبل لما علل بالفسق؛ لأن ما بالذات لا يكون بالغير. والثاني باطل، لقوله تعالى: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} (الحجرات: ٦).

الثالث: القياس على الفتوى والشهادة ، قيل: يقتضيان شرعًا خاصًا، والرواية عامًا، ورُدَّ بأصل الفتوى، قيل: لو جاز لجاز اتباع الأنبياء، والاعتقاد بالظن. قلنا: ما الجامع؟ قيل: الشرع يتبع المصلحة، والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة. قلنا: منقوض بالفتوى، والأمور الدنيوية: ذكر المؤلف هنا ما يتعلق بالنوع الآخر من أنواع الأخبار، وقد تقدم معنا ما يجزم بصدقه مثل المتواتر، مثل خبر الله وخبر رسوله، وما يجزم بكذبه أو يغلب على الظن، وحديثنا في هذا اليوم عن النوع الثالث وهو: ما

يظن صدقه، وبيّن أن المراد به ما يكون احتمال صدقه أغلب من احتمال كذبه، وذكر أن المراد به خبر الواحد العدل، وبعضهم زاد فيه: الذي لا يوجد له مخالف أو مناقض.

تعريف خبر الواحد:

وعرف خبر الواحد: بأنه ما لم يصل إلى درجة التواتر، وقد يكون خبر واحد أو اثنين أو ثلاثة، كلمة الواحد هنا لا يُراد بها الفرد وإنما يُراد بها ما لم يصل إلى درجة التواتر.

قوله: العدل: أي من يغلب على الظن صدقه ممن لم يعرف بكذب في الحديث، والعلماء في تفسير العدالة يفسروها بأن العدل: هو من يجتنب الكبيرة ولا يداوم على الصغيرة ويلازم المروءة، والقيد: أن يكون من أهل الإسلام.

قال: والنظر في خبر الواحد في جهتين:

الجهة الأولى: في وجوب العمل به.

الجهة الثانية: في شروط خبر الواحد الذي يُعمل به.

أما مسألة وجوب العمل به فهناك تحرير محل النزاع، فاتفقوا على أن خبر الواحد في الشهادة وفي الفتوى وفي الأمور الدنيوية يُقبل، واختلفوا فيما يتعلق بخبر الواحد في الرواية المتعلقة بالحديث النبوي، والكلام في العمل بخبر الواحد في الرواية للأمور الدينية له جهتان:

الجهة الأولى: جهة العقل، وقد قال طائفة: إن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد؛ لأن القطعيات نادرة فلو اقتصر الوجوب عليها لأدى إلى خلو كثير من أفعال العباد عن أحكام، فدل هذا على أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد. وهذا الاستدلال فيه ضعف؛ لأنه يمكن أن يُحال إلى قواعد كلية أو يحال إلى استصحاب الإباحة الأصلية، أو غير ذلك.

وقال طائفة بالمنع من العمل بخبر الواحد من جهة العقل. وهذا أيضًا لا دليل عليه.

القول الثالث: بأن العقل يدل على جواز العمل بخبر الواحد؛ لعدم وجود ما يدل على كون خبر الواحد يجب العمل به عقلًا ولا يستحيل، فدل هذا على أن العمل بخبر الواحد عقلًا جائز.

الجهة الثانية: في مسألة حكم العمل بأخبار الواحد من جهة السمع والشرع، هل الشرع يوجب علينا العمل بخبر الواحد؟ والمراد بهذا خبر الواحد العدل، أما خبر غير العدل فلا يدخل في هذا البحث، والمراد به: خبره في روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأما في غير ذلك فلا يدخل في هذا البحث.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين مشهورين وهناك من حكى قولًا ثالثًا:

القول الأول: أن الشرع قد دل على المنع من العمل بخبر الواحد. واستدلوا عليه بدليلين:

الدليل الأول: أنه لا يجزم بصدقه ويرد عليه الاحتمال، احتمال كونه كذبًا أو خطئًا، فكيف يقال به ويؤسس به حكم شرعي في دين الله وهو بهذه المثابة.

الدليل الثاني: بأن النصوص نهت عن العمل بالظن وذمت أولئك الذين يتبعونه {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ} (الأنعام: ١١٦).

والجواب عن هذين الوجهين: بأن يقال: بأن المراد بالنهي عن اتباع الظن: الظنون التي لم يبنها أصحابها على أدلة، أما ما بُني على دليل فإنه لا يذم صاحبه، ولذلك أثنى الله عز وجل على متبعي الظن في بعض المواطن، كما في قوله تعالى: {فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ} (البقرة: ٢٣٠)، وأما القول بوجود الاحتمالات فوجود الاحتمال لا يسقط الدليل حتى يكون ذلك الاحتمال مستندًا إلى دليل.

القول الثاني: أن العمل بخبر الواحد جائز. ولكن هذا لا يمكن أن يرتب عليه حكم، أنه إذا جاز معناه أنه يجوز الأخذ به ويجوز تركه.

القول الثالث: أن خبر الواحد في السنة النبوية إذا كان خبرًا مقبولًا فإنه يجب العمل به ولا يجوز أن نتركه. وهو قول جماهير أهل العلم، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قول الله تعالى: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} (التوبة: ١٢٢)، ووجه الاستدلال أنه أوجب الحذر بإنذار خبر الواحد، فإنه قال: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ}، فدل هذا على أن خبر الواحد يجب العمل به، والإنذار {وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ}: يعني ليخبروهم بالأحاديث الواردة بالتحذير مما يرهب الناس، وقوله: {مِنْ

كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ} الفرقة الجماعة القليلة، يكونون ما بين الثلاثة والعشرة ومع ذلك فقال: {فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ}، فدل هذا على أن الحجة تقوم بإخبار الطائفة، والطائفة أيضًا تشمل الواحد والاثنين.

اعترض على هذا الدليل بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: في قوله تعالى: {لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ} (التوبة: ١٢٢)، فإن (لعل) للترجي فإذا كانت للترجي لم يكن بها إيجاب؛ لأن المترجي لا يوجب على من ترجى. وأجيب: بأنه لا يمكن أن يترجى الخالق من المخلوق شيئًا، فدل هذا على أن معنى الترجي ليس مرادًا هنا فحينئذ يُحمل على الإيجاب، وذلك لأن الإيجاب فيه توقع لحصول المحذور، فكان يماثل الترجي في هذا الوجه.

الاعتراض الثاني: في قوله: {وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ} (التوبة: ١٢٢)، قالوا: ليس المراد خبر الواحد وإنما المراد الفتوى. وأجيب عن هذا: بأن لفظ الآية عام يشمل الأمرين معًا فتخصيصه بأحدهما خلاف ظاهر الآية؛ ولأن قوله: {وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ}، لو كان المراد به كما تذكرون الفتوى لكان مقصورًا على غير المجتهدين؛ لأنهم هم الذين يقبلون الفتوى، بينهما إذا كان المراد عامًا يشمل الرواية والفتوى فإنها تشمل الجميع، ولذلك الرواية ينتفع بها الجميع.

الاعتراض الثالث: قيل: لو قلنا بالآية لأوجبنا أن يخرج من كل ثلاثة واحد؛ لأنه قال: {نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ} (التوبة: ١٢٢). وأجيب عن هذا: بأنه قد وردتنا نصوص أخرى تدل على تخصيص هذا النص وأنه لا يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد.

الدليل الثاني: في قول الله عز وجل: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} (الحجرات: ٦)، أوجب عند ورود خبر الفاسق أن يحصل منا تبين، فدل هذا على أنه إذا جاء خبر العدل لم يجب علينا التبين ووجب علينا الأخذ به، ويدل على هذا أنه لو لم يُقبل خبر الواحد لما علل الرد هنا بكون الناقل فاسقًا فدل هذا على أنه إذا نقل الواحد خبرًا و لم يكن فاسقًا فإنه يجب قبول خبره. قال: لأن ما بالذات لا يكون بالغير والتالي باطل. يقول: لو لم يكن خبر الواحد مقبولًا لما عُلل عدم قبوله بالفسق؛ لأن ما بالذات لا يكون بالغير، ما بالذات؛ لأن الوصف الذي يكون بالذات واحدة وهو الفسق هنا لا

يكون بالغير، ولهذا قال: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} (الحجرات: ٦)، رتب التبين على وجود الوصف، وإذا رتب حكم التبين على وجود وصف الفسق فهذا يشعر بأن الرد إنما هو لوصف الفسق، والفسق وصف مناسب لئلا يُقبل خبر صاحبه، فدل ذلك على أن الرد معلل بهذه الصفة مما يعني أنه إذا لم توجد هذه الصفة لم يوجد الرد.

الدليل الثالث: القياس على الفتوى والشهادة، فإنه يجب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة بالاتفاق كما سبق في تحرير محل النزاع، فإذا وجب قبول خبر الواحد في الفتوى والشهادة فإن باب الرواية يماثلهما فيجب العمل بخبر الواحد فيه.

واعترض على هذا: بأن الفتوى والشهاد تتعلق بقضية معينة لشخص معين بخلاف الرواية فإنه ينقل خبرًا يتعلق بالجميع، ورُدّ بأن الفتوى قد تتعلق بمسائل عامة تشمل الجميع ومع ذلك يُقبل فيها خبر الواحد فكذا الرواية يُقبل فيها خبر الواحد.

قال: قيل: لو جاز العمل بخبر الواحد لجاز اتباع من يدعي النبوة ولو لم يكن معه معجزة، لكن لا يجوز أن نتبع مدعي النبوة، مما يدل على أن خبر الواحد لا يُقبل، ويدل على هذا أن الاعتقاد لا يصح بناؤه على الظن فهكذا الأحكام لا يصح بناؤها على الظن الموجود في خبر الواحد.

واعترض على هذا: بأن هذا قياس مع عدم وجود العلة، فلا يوجد علة جامعة بين باب الرواية وهذه المسائل التي ذكروها.

ثم ذكر اعتراضًا آخر فقال: بأن الشرع يتبع المصلحة. يعني أن الشريعة قد جاءت برعاية المصالح، بينما الظن قد يتوهم فيجعل ما ليس مصلحة، مصلحة وبالتالي يجعل الناس يسيرون عليه. وأجيب عن هذا: بأن الفتوى والأمور الدنيوية إذا ورد فيها خبر واحد فهو مظنون، ومع ذلك نوجب العمل فيه و لم يقل أحد بأن الظن في هذه الأمور لا يحول ما ليس بمصلحة إلى كونه مصلحة، فهكذا بقية ما ذُكر هنا الخبر الواحد في باب الرواية.

قوله: الطرف الثاني: في شرائط العمل به، وهو: إما في المخبر، أو المخبر عنه، أو الخبر.

أما الأول: فصفات تغلب على الظن، وهي خمس:



الأول: التكليف، فإن غير المكلَّف لا يمنعه خشية الله تعالى، قيل: يصح الاقتداء بالصبي اعتمادًا على خبره بطهره. قلنا: لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره، فإن تحمَّل ثم بلغ وأدي قبل، قياسًا على الشهادة، وللإجماع على إحضار الصبيان مجالس الحديث.

الثاني: كونه من أهل القبلة، فتقبل رواية الكافر الموافق، كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب، فإنه يمنعه عنه، وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف، ورُدَّ بالفَرْق.

الثالث: العدالة، وهي ملكة في النفس تمنعها من اقتراف الكبائر والرذائل المباحة، فلا تُقبَل رواية من أقدم على الفسق عالمًا، وإن جُهِل قبل. قال القاضي أبو بكر: ضُمَّ جهل إلى فسق، قلنا: الفرق عدم الجراءة. ومن لا تُعرَف عدالته لا تُقبل روايته؛ لأن الفسق مانع، فلا بد من تحقق عدمه، كالصبا والكفر.

والعدالة تعرف بالتزكية، وفيها مسائل:

الأولى: شرط العدد في الرواية والشهادة، ومنع القاضي فيهما، والحق الفَرْق كالأصل.

الثانية: قال الشافعي -رضي الله عنه-: يُذكر سبب الجرح، وقيل: سبب التعديل، وقيل: سببهما، وقال القاضي: لا، فيهما.

الثالثة: الجرح مقدم على التعديل، لأن فيه زيادة.

الرابعة: التزكية: أن يحكم بشهادته، أو يثني عليه، أو يروي عنه من لا يروى عن غير العدل، أو يعمل بخبره.

الرابع: الضبط وعدم المساهلة في الحديث، وشَرَط أبو علي العدد. ورُدَّ بقبول الصحابة خبر الواحد. قال: طلبوا العدد، قلنا: عند التهمة.

الخامس: شرط أبو حنيفة -رضي الله عنه- فقه الراوي إن خالف القياس، ورُدَّ بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفي.

وأما الثاني: فأن لا يخالفه قاطع، ولا يقبل التأويل، ولا يضره مخالفة القياس، ما لم يكن قطعي المقدمات، بل يقدم لقلة مقدماته وعمل الأكثر والراوي: ذكر المؤلف هنا عددًا من المسائل:

أولها: شروط الراوي الذي تُقبل روايته:

الشرط الاول: التكليف، المراد بالتكليف: العقل والبلوغ، فالمجنون لا تقبل روايته وهكذا الصغير لا تُقبل روايته وذلك لأن غير المكلف ليس عنده خشية من الله، ويعلم أنه لن يعاقب وبالتالي لم نثق في خبره.

وقيل: يصح الاقتداء بالصبي اعتمادًا على خبره بطهره. هذا اعتراض من بعضهم، يقول: ينبغي بنا أن نقبل خبر الواحد الذي رواه صبي بدلالة أننا قبلنا بخبر الصبي في بعض المواطن، منها: ما لو تقدم الصبي وأراد أن يصلي هذه الصلاة مبنية على أنه يُخبر أنه متوضئ وأنه على طهارة ومع ذلك نصلي خلفه وهو واحد فقبلنا خبره.

إذن قالوا: يصح الاقتداء بالصبي اعتمادًا على خبره بطهارته فدلنا هذا على أنه يُعمل بخبر الصبي. وأجيب هنا: بأنه أصلًا لا ارتباط بين صلاة المأموم وصلاة الإمام، في مرات تبطل صلاة الإمام ولا تبطل صلاة المأموم، وهكذا العكس.

هنا مسألة: وهي ما إذا تحمل حال صغره ثم بلّغ وأدى بعد البلوغ، فهذه المسألة مما وقع فيها الخلاف، والمؤلف رجح القول بأنها تُقبل روايته قياسًا على الشهادة، فلو تحمل الشهادة حال صغره و لم يبلغها إلا بعد بلوغه قُبلت الشهادة، وهكذا الإجماع على إحضار الصبيان في مجالس الحديث مما يدل على أنهم يعتمدون تصحيح ما رووه وما سمعوه حال صغرهم.

الشرط الثاني: أن يكون الراوي من أهل القبلة، بأن يكون من أهل الإسلام، فالكافر الأصلي لا تُقبل روايته وهكذا المرتد لا تُقبل روايته، وهناك الكلام في بعض أهل البدع، هل تُقبل رواية المبتدع أو لا تقبل؟ وقد حصل فيها كلام كثير، والمؤلف قال: هؤلاء على أنواع:

النوع الأول: من يجيز الكذب في الرواية، فلا يجوز العمل بروايته.

النوع الثاني: من كانت بدعته مكفرة، قال: فتُقبل رواية الكافر الموافق؛ كالمجسمة إن اعتقدوا حرمة الكذب، أما إذا كانت بدعته مفسقة و لم تكن مكفرة وكان يعتقد تحريم الكذب فهذا تُقبل روايته، قال: وقاسه القاضي بالفاسق والمخالف فقالوا: بأن الكافر ببدعته لا تقبل روايته كهؤلاء. ورُدّ بوجود الفرق بينهم.

الشرط الثالث: العدالة، فرواية غير العدل لا تُقبل ولا يُبنى عليها حكم؛ للآية السابقة: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} (الحجرات: ٦)، فدل هذا على أن رواية غير العدل غير مقبولة.

س: ما هي العدالة؟.

جـــ: قال: هي ملكة بالنفس تمنعها من اقتراف الكبائر والرذائل المباحة. إذن صفة نفسية تمنع من الإقدام على الكبيرة وعلى الرذائل ولو كانت مباحة.

قال: فمن أقدم على الفسق عالمًا فإنه لا تُقبل روايته، وإن أقدم على الفسق البدعي جاهلًا قُبلت روايته.

قال القاضي: لا يُقبل قوله؛ لأن الجهل فسق أيضًا. وبالتالي فانضمامه مع كونه غير عدل ويوصف بالفسق هذا وُجد فيه سبب آخر لعدم قبول روايته.

وفرّق المؤلف بينهما بفرق وهو: أن الناس يتفاوتون في الراوية التي ينقلوها، فبعض الناس بمجرد الجهل وبمجرد الخواطر التي ترد عليه يجعلها حديثًا ينقله.

إذن هذا الكلام السابق في الكافر ببدعته وكان الأولى أن يضع هذا الكلام في شرط الإسلام وليس في شرط العدالة.

إذن الفاسق لا تُقبل روايته، والعدل تُقبل روايته، أما من جُهل حاله هل تقبل روايته أو لا؟ نقول: لا تُقبل روايته، لماذا؟ لأنه يمكن أن يكون فاسقًا، وبالتالي لا بد أن نتحقق من عدم وجود وصف الفسق فيه كما في مسألة الصبا لا نقبل رواية الصبي ولو ادعى البلوغ، وهكذا الكافر لا نقبل روايته ولو ادعى الإسلام إلا إذا تحققنا من ذلك.

ذكر المؤلف بعد ذلك الطرق التي نعرف بها كون الشخص من أهل العدالة، والعدالة تُعرف بأربعة طرق:

أولها: أن يحكم القاضي بشهادة إنسان، فهذا تعديل له.

الثاني: التزكية بالقول، بأن يزكي أحد الأئمة راويًا من رواة الخبر فهذا طريق صحيح للتزكية.

الثالث: التزكية بالرواية، فإذا وُجد أحد الأئمة روى عن شخص حديثًا وكان من شأن ذلك الإمام أن لا يروي إلا عن الثقات فحينئذ هذا تزكية له.

الرابع: العمل بالرواية، فمن عمل برواية المجهول فهذا تزكية له.

وفي هذا الطريق الرابع نظر، والصواب: أنه ليس طريقًا صحيحًا للتزكية والتعديل.

قال: وفيها. أي في العدالة أو التزكية مسائل:

المسألة الأولى: الرواية هل تقبل من واحد أو لا تقبل إلا من اثنين؟ ومثله الشهادة فإنه لا تُقبل الشهادة إلا من عدد من اثنين، وقد منع القاضي فيهما وقال: بأن العدد ليس مشترطًا في رواية ولا شهادة. وهذا فيه نظر.

المسألة الثانية: هل يُشترط في الجرح أن يكون معللًا أو ما يقولون عنه مفسرًا؟ فطائفة قالوا: لا يقبل من الجرح إلا ما كان مفسرًا. لماذا؟ قالوا: لأنه قد يقدح عالم في شخص بأوصاف ليست قدحًا فيه. وهناك مواطن جرح عددًا من الأئمة بعض الرواة لأمور تبين أنها ليست بقادحة، وبالتالي اشترط أصحاب هذا القول بأن يكون هناك ذكر لسبب الجرح.

س: هل يشترط ذكر سبب التعديل؟.

جـــ: هناك قولان: القول الأول: لا بد من ذكر سبب التعديل لنتأكد من أن من ذكرت عدل حقيقة.

القول الثاني: لا يُشترط ذكر سبب التعديل[١٠].

والصواب: أنه لا نحتاج إلى ذكر سبب التعديل، لماذا؟ في الجرح اشترطنا فقلنا: في الجرح إن كان الجرح من إمام يُعتمد على قوله لم نحتج إلى ذكر السبب، وإن كان من غيره فلا بد من ذكر السبب؛ لئلا يجرح بما ليس بجارح.

إذن الجرح لا بد فيه من دليل، خصوصًا ممن لم يكن أهلًا للجرح، أما التعديل فلا نشترط فيه ذكر السبب على الصحيح، لماذا؟ لأن الأوصاف التي يزكى من أجلها الإنسان كثيرة، إذا جاءنا شخص وقال: فلان ثقة. لماذا حكمت عليه بأنه ثقة؟ قال: لأنه يصلي في المسجد ويصوم رمضان وقد حج البيت مرارًا ويحفظ الأموال ... إلى غير ذلك. أوصاف كثيرة لا يمكن أن تُجمع وبالتالي نقول: الجرح لا يُشترط فيه ذكر السبب.

المسألة الثالثة: إذا تعارض عندنا جرح وتعديل، فحينئذ نقدم الجرح؛ لأنه مذكور السبب، ولأن الجارح اطلع على شيء لم يطلع عليه المعدّل.

قال في المسألة الرابعة: التزكية على أنواع:

النوع الأول: إما أن يحكم بناء على شهادته فيكون هذا تزكية له.

النوع الثاني: يزكيه بالقول ويثني عليه.

النوع الثالث: أن يروي عنه من اختصت روايته عن الثقات.

النوع الرابع: أن يعمل بخبره، فإذا وجدنا إمامًا عمل بخبر واحد فحينئذ نقول: بأنه تزكية له إذ عمل بروايته الإمام فلان.

وبعض أهل العلم يقول: قد يُسند العمل بما في الخبر بطرق أخرى. مثل: الاستصحاب.

---

[١٠] المفرغ: القول الثاني هذا من عندي وهو من مفهوم كلام الشيخ الشثري –حفظه الله–.

الشرط الرابع: الضبط، والمراد بالضبط: أن ينقل الحديث كما سمعه، والضبط شرط من شروط قبول الخبر، فمن لم يكن ضابطًا فإنه لا تحصل الثقة بنقله ولا روايته.

قوله: وعدم المساهلة في الحديث: أي يُشترط في الراوي ألا يكون متساهلًا ينقل أي كلمة يسمعها.

قوله: وشَرَط أبو علي العدد: قال: وأبو علي الجبائي اشترط العدد، فقال: لا تكفي رواية الواحد لا بد من أكثر من واحد. ورُدّ على هذا: بأن الصحابة قد قبلوا بخبر الواحد في مواطن، ولم يشترطوا العدد.

واستدل أصحاب هذا القول بأن هناك حوادث ردّ فيها بعض الصحابة أخبارًا وطلبوا فيها تعزيز الرواية براو آخر. وأجيب عن هذا: بأنه إنما طلب منهم ذلك لوجود تهمة، أو لوجود سبب يقتضي ذلك.

الشرط الخامس: فقه الراوي، هل يشترط في الراوي أن يكون فقيهًا؟ إن كانت رواية الواحد موافقة للقياس عُمل بخبره؛ لأنه من تعارض الأدلة، وإن كان خبر الواحد مخالفًا للقياس فحينئذ قال الحنفية: نرد خبر الواحد ونعمل بالقياس.

والقول الثاني: بأننا نعمل بخبر الواحد ونقدمه على القياس.

قال: وردّ بأن العدالة تُغلب ظن الصدق فيكفي. فهذا الاستدلال يقول: عندنا عدالة وفقه، إذا جاءنا راوي عدل ولو لم يكن فقيهًا فنقل لنا خبرًا فالغالب أنه صادق فحينئذ نكتفي بظن الصدق.

الشرط السادس: ألا يكون الخبر مخالفًا للقياس، خصوصًا القياس القطعي إذا كان لا يقبل التأويل، فإذا تعارض عندنا خبر واحد وقياس وكان القياس لا يُجزم به، ولا يضره مخالفة القياس ما لم يكن قطعي المقدمات بل يُقدَّم لقلة مقدماته، فعندنا القياس فيه مقدمات متعددة، وخبر الواحد ليس فيه مقدمات متعددة وبالتالي نُقدم قبول خبر الواحد. مثل هذا في مسألة: ما لو تعارض خبر الواحد مع عمل الأكثر أو مع رواية الراوي نفسه، فحينئذ في هذه المسائل نقول: يُقدم خبر الواحد؛ لأنه قول المعصوم صلى الله عليه وسلم.

قوله: وأما الثالث: فقيه مسائل: الأولى: لألفاظ الصحابي سبع درجات: الأولى: حدثني ونحوه، الثانية: قال الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال التوسط، الثالثة: أمر لاحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمرًا، والعموم والخصوص والدوام واللادوام، الرابعة: أُمِرنا، وهو حجة عند الشافعي –رضي الله عنه–؛ لأن من طاوع أميرًا إذا قاله فُهِم منه أمره، ولأن غرضه بيان الشرع، الخامسة: من السنة، السادسة: عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل: للتوسط، السابعة: كنا نفعل في عهده: هنا عدد من المسائل المتعلقة بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يتعلق بشروط الخبر الذي يُقبل.

قوله: لألفاظ الصحابي: يعني يُشترط أن تكون رواية الصحابي للخبر بلفظ معين.

ثم ذكر أنواع ألفاظ الصحابي، وأكثر العلماء يعدونها أربع مراتب، والمؤلف هنا عدّها سبع مراتب:

الرتبة الأولى: أن يكون هناك تصريح بمشاهدة الأمر ومعاصرته، كما لو قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، سمعت رسول الله، حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا أعلى المراتب؛ لأنه منسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم جزمًا، ولأنه لا احتمال في وجود واسطة بين الصحابي وبين النبي صلى الله عليه وسلم.

الرتبة الثانية: إذا قال الراوي الصحابي: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. فهذا منسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم لكن يحتمل وجود واسطة، وبالتالي كان في الرتبة الثانية، ومثل هذه الرتبة عند العلماء الرتبة السادسة إذا قال الصحابي: عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الرتبة الثالثة: إذا قال الصحابي: أَمَر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني الأفعال المبنية للمعلوم، فهذه تُنسب للنبي صلى الله عليه وسلم لكنها أضعف من الرتبتين السابقتين، لماذا؟ لأن ليس فيها تصريح بالاتصال، احتمال أن يكون هناك واسطة، وكذلك فيها تدخل من الراوي بفهم النص، فإذا قال الراوي: رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في السلم. يحتمل أن يكون هناك واسطة، ويحتمل أن يكون سمع لفظًا ظنه رخصة وليس برخصة، وكذلك يحتمل أن يكون

الحديث عامًا لكل الناس أو يكون خاصًا بشخص معين، ويحتمل أن يكون المراد به البقاء والدوام، وبالتالي كان أضعف من الرتبتين السابقتين.

الرتبة الرابعة: إذا قال الصحابي: أُمِرنا. فإنه يحتمل الانقطاع، ويحتمل عدم صحة الفهم، ويحتمل أن يكون الآمر غير النبي صلى الله عليه وسلم، أما الاحتمالين السابقين فقد تقدم الكلام عنهما، وأما الاحتمال الثالث فنقول: الصحابي عدل لا يمكن أن يأتي بلفظ موهم أنه متصل بالنبي صلى الله عليه وسلم في موطن حاجة إلا وأن يكون قد أثره عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومن هذه الرتبة أُمِرنا، أن يقول الصحابي: من السنة. فإنه يحتمل الاحتمالات السابقة.

الرتبة الخامسة: قال السابعة وهي عندنا في ترتيبنا الخامسة: إذا قال الصحابي: كنا نفعل. فهذا من الرتبة الرابعة، وإذا قال التابعي: كانوا يفعلون. فهذا مرسل، إذن: إذا قال الصحابي: كنا نفعل في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كما في حديث جابر: كنا نعزل والقرآن يترل. فهذا يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلع على واقعهم، ولكن هذا الاحتمال بعيد؛ لأن الغالب أنه إذا لم يطلع النبي صلى الله عليه وسلم فإن الله يخبر نبيه بذلك.

هذه الألفاظ ألفاظ رواية الصحابي للحديث، وهناك ألفاظ رواية غير الصحابي.

قوله: الثانية: لغير الصحابي أن يروي إذا سمع من الشيخ، أو قرأ عليه، ويقول له: هل سمعت؟ قال: نعم. أو أشار أو سكت، وظن إجابته عند المحدثين، أو كتب الشيخ، أو قال: سمعت ما في هذا الكتاب، أو يجيز له: هذه هي مراتب رواية غير الصحابي وهي أربع مراتب:

الرتبة الأولى: إذا سمع الراوي من الشيخ الخبر، كان الشيخ يقرأ الأخبار والراوي يسمعه، فهذه رواية متصلة لا احتمال فيها فهي بأعلى الرتب.

الرتبة الثانية: أن يقرأ التلميذ أو أحد التلاميذ والشيخ يسمع، وهذه يسموها العرض، هل هي حجة؟ نقول: تحرير محل التراع، إذا كان الشيخ بعد كل خبر يقول: نعم. فهذا دليل أنه مستيقظ وبالتالي تكون هذه الرواية مقبولة بالاتفاق، لكن إذا كان الشيخ يسكت، فيحتمل أن يكون غافلًا، وأن ينام،



وبالتالي بعضهم توقف فيها، والصواب: أنها مقبولة، يعني هذه نسبة أحاديث للنبي صلى الله عليه وسلم فيها خطورة وبالتالي لن يسكت مع كونه كذبًا عليه.

الرتبة الثالثة: الإجازة، بأن يأذن الشيخ للتلميذ أن يروي عنه، فيقول: أجزت لك أن تروي بدون أن يتكلم الشيخ بالمرويات وبدون أن يقرأ التلميذ. والحنفية يقولون: هذه ليست طريقة صحيحة للرواية. والجمهور يثبتون صحة هذه الرواية، ويستدلون عليه بما في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بعض أصحابه كتابًا وقال: لا تقرؤوه إلا بعد كذا وكذا في مكان كذا وكذا. فهذه إجازة، وعُمل بالإجازة هنا.

الرتبة الرابعة: الوجادة، يعني يجد رواية شيخه بخط يثق به، مثله الآن نجد نسخ صحيح البخاري، نقول: هذا وجادة. لا يسوّغ للإنسان الرواية لكن إذا جزم بصحتها فإنه يُشرع له العمل بها.

قال: الثانية مراتب لغير الصحابي، الرتبة الأولى: أن يروي إذا سمع من الشيخ، الرتبة الثانية: أن يروي إذا قرأ على الشيخ ويقول له: هل سمعت. وهذه تنقسم إلى أقسام:

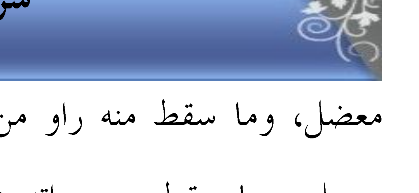
الأول: أن يصرح بالسماع بعد كل حديث، فيقول له: هل سمعت؟ فيقول: نعم.

الثانية: أن يشير، إثبات الرواية بدون تصريح.

الثالثة: أن يسكت، فحينئذ تجيز هذه الأحوال الرواية عنه.

قوله: الثالثة: لا تقبل المراسيل خلافًا لأبي حنيفة ومالك –رضي الله عنهما–. لنا: أن عدالة الأصل لم تعلم فلا تُقبَلُ. قيل: الرواية تعديل، قلنا: قد يروى عن غير العدل، قيل: إسناده إلى الرسول يقتضى الصدق. قلنا: بل السماع. قيل: الصحابة أرسلوا وقبلت. قلنا: لظن السماع.

فرعان: الأول: المرسل يُقبل إذا تأكد بقول الصحابي، أو فتوى أكثر أهل العلم. الثاني: إن أرسل ثم أسند قبل، وقيل: لا؛ لأن إهماله يدل على الضعف: هذه المسألة في المرسل، والمراد بالمرسل: الخبر الذي سقط بعض إسناده، والمرسل عند الأصوليين أعم من المرسل عند المحدثين، فالمحدثون يقصرون المرسل على ما سقط منه راو واحد فقط في أثناء الإسناد، ويقولون بأن ما سقط منه راويان يسمونه



معضل، وما سقط منه راو من آخر الإسناد يسمونه معلق، وما سقط من إسناد راو من أول الإسناد مرسل، وما سقط من رواته خبر في أثناء الإسناد منقطعًا، هذا عند المحدثين، وعند الأصوليين يسمون الجميع مرسلًا.

والمرسل ينقسم إلى قسمين:

الأول: مراسيل الصحابة، بأن يسقط الصحابي صحابيًا ويروي عن النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، ومنه رواية الصحابي لواقعة لم يشهدها.

س: ما حكم مراسيل الصحابة؟.

جـــ: مقبولة؛ لأن الصحابة كلهم عدول فإذا سقط اسم الراوي الصحابي لم يؤثر على الخبر.

الثاني: مراسيل غير الصحابة، ما حكمها وهل هي مقبولة أو لا؟ نقول: هذه تنقسم إلى قسمين:

الأول: من كان يسقط الرواة الضعفاء، فهذا لا تُقبل روايته؛ لأنه لا يتورع عن إسقاط الضعفاء.

الثاني: من لا يسقط إلا الثقات، ونعلم من حقيقة حاله أنه لا يسقط إلا الثقات، فهذا وقع الاختلاف فيه بين أهل العلم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المراسيل غير مقبولة مطلقًا. ويقول به بعض المحدثين، قالوا: لأنه قد أسقط أحد الرواة وهو لا يُدرى ما شأنه، ويمكن أن يكون ضعيفًا. وأجيب عن هذا بأن البحث فيمن عُلم من حاله أنه لا يسقط إلا الثقات.

القول الثاني: أن المرسل إذا جاءه ما يعضده فإننا نقبله سواء بمرسل آخر أو بقول صحابي أو بموافقته لفتوى أكثر أهل العلم. وهذا هو مذهب الإمام الشافعي وهو الذي قرره المؤلف هنا.

القول الثالث: أن مراسيل غير الصحابة مقبولة إذا كانوا لا يسقطون إلا الثقات. وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم ومنهم الأئمة أبو حنيفة ومالك وأحمد، واستدلوا على ذلك بأن فرض المسألة أنه لم يسقط إلا راو ثقة، والثقة تُقبل روايته ولو لم يُعلم اسمه، واستدلوا عليه ثانيًا: بأن مراسيل الصحابة مقبولة؛ لأن الصحابة ثقات وهكذا المرسل إذا لم يسقط من إسناده إلا ثقة فإنه يكون مقبولًا قياسًا على مراسيل الصحابة.



والمؤلف اختار قول الشافعي وهو القول الثاني، يقول: تُقبل المراسيل إذا اعتضدت بمرسل آخر أو بقول صحابي أو بفتوى أكثر أهل العلم خلافًا لأبي حنيفة ومالك فهم يقولون: يُقبل الخبر المرسل بشرط أن يكون المرسل لا يسقط إلا الثقات.

قال: لنا على عدم قبول المرسل أن عدالة الأصل لم تُعلم. يعني هذا الراوي الذي سقط لم نعلم هل هو عدل أو لا، وبالتالي لا نقبل روايته؛ لأننا لا نقبل إلا رواية العدول.

اعترض على هذا: بأن كون هذا الإمام يروي عن ذلك الشخص ويسقط اسمه هذا تعديل له. فأجيب عن هذا: بأن الثقة قد يروون عن غير العدول.

كما اعترض عليه: بأنه إذا جاءنا الراوي الثقة فنسب هذا الخبر للنبي صلى الله عليه وسلم وهو مرسل معناه أنه كان يتأكد من صحة نسبة ذلك الخبر للنبي صلى الله عليه وسلم. فأجيب عن هذا بأنه لم يروه لثقته بل لأنه يريد أن يُسمع الآخرين هذا الإسناد ليبحثوا عنه، أو يريد أنه يمكن أن يتقوى بخبر آخر.

قيل: الصحابة أرسلوا وقبلت مراسيل الصحابة. وأجيب عن هذا: بأن قبول مراسيل الصحابة؛ لأننا نظن أنهم قد سمعوه أو أنهم لم يسقطوا إلا الصحابي الآخر.

ثم قال: المرسل يُقبل إذا تأكد بقول صحابي، أو فتوى أكثر أهل العلم كما هو مذهب الإمام الشافعي.

فرع: إذا روى الراوي خبرًا فأرسله وأسقط بعض رواته ثم رواه مسندًا بذكر الواسطة التي اسقطها في الأول فهل يُقبل؟ الجمهور يقولون: نعم، يُقبل؛ لأنه قد سماه، أسقطه في المرة الأولى لكنه لم يكذب فيه، وقد أسنده في المرة الأخرى. وبعض أهل العلم قال: لا يُقبل هذا الخبر؛ لأنه لما أرسله المرة الأولى دليل على أنه لم يهتم بهذا الخبر فلا يُقبل إسناده مرة أخرى.

قوله: الرابعة: يجوز نقل الخبر بالمعنى، خلافًا لابن سيرين، لنا: أن الترجمة بالفارسية جائزة، فبالعربية أولى. قيل: يؤدي إلى طمس الحديث. قلنا: لما تطابقا لم يكن ذلك.

الخامسة: إذا زاد أحد الرواة، وتعدد المجلس قبلت الزيادة، وكذا إن اتحد، وجاز الذهول على الآخرين ولم يغير إعراب الباقي، وإن لم يجز الذهول لم تقبل، وإن غير الإعراب مثل: (في كل أربعين شاة شاة) أو نصف شاة طلب الترجيح، فإن زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات: هذان مسألتان من آخر مباحث السنة:

المسألة الأولى: نقل الخبر بالمعنى، أولًا: لا شك أن نقل الخبر بلفظه أولى وأحسن؛ لأنه كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وعليه من البهاء والنور ما ليس على غيره، وبذلك نحفظ السنة بألفاظها، لكن هل يجوز نقل الخبر بالمعنى؟ نقول: الأخبار على أنواع:

النوع الأول: أخبار تتعلق بذات الألفاظ فلا يجوز نقلها بالمعنى، ومن أمثلة ذلك: ألفاظ الأذان، وألفاظ الأذكار، ولذلك لما علّم النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه البراء بن عازب بالدعاء قبل النوم قال له: (قل آمنت بنبيك الذي أرسلت)، فقال: آمنت برسولك الذي أرسلت. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا، قل: بنبيك). لماذا؟ لأن هذا لفظ مقصود وبالتالي لا تجوز روايته بالمعنى ولا بد من ذكر لفظه.

النوع الثاني: اتفقوا على أنه لا يجوز نقل الحديث بمعنى أزيد من معنى الحديث الأصلي أو أنقص، الخلاف في نقل الحديث بمعناه المطابق له الذي ليس فيه زيادة ولا نقصان، والذي لم يكن لفظه مقصودًا لذاته، فالجمهور يقولون: يجوز نقل الحديث بالمعنى. واستدلوا عليه بأدلة: أن ترجمة الأحاديث إلى لغات أخرى جائزة، فإذا كان ذلك في لغة أخرى فمن باب أولى أنه يجوز نقلها بمعناها في نفس اللغة.

القول الثاني: أنه لا يجوز نقل الحديث بالمعنى. نُسب لابن سيرين، واستدلوا عليه بعدد من الأدلة:

الأول: أن نقل الحديث بالمعنى يؤدي إلى طمس الحديث وزوال لفظه الأول. وأجيب عن هذا بأننا نشترط أن يكون نقل الحديث بالمعنى بمعنى يطابقه، فإذا كان بمعنى يطابقه لم يؤد إلى طمس الحديث، وبذلك يترجح القول بجواز نقل الأحاديث بالمعنى.



المسألة الأخيرة: في زيادة الثقة، زيادة الثقة على أنواع، والمراد بزيادة الثقة: أن يروي الحديث راويان فيزيد أحدهما لفظة أو جملة على ما في رواية الآخر، فهل تُقبل هذه الرواية أو لا؟ هناك تحرير محل النزاع:

الأول: إذا كانت الزيادة مخالفة ومضادة للمزيد فحينئذ لا تقبل بل نعمل ترجيح بينهما فما ترجح قبلناه وسميناه المحفوظ، وما لم يترجح نسميه الشاذ.

الثاني: إذا كانت الروايتان المزيدة وغير المزيدة في مجلس واحد، فالجمهور على أنه إذا كان هناك إمكانية لذهول من أنقص الزيادة فإنه تُقبل، أما إذا لم يكن هناك ذهول عن الزيادة فحينئذ لا تقبل، كذلك إذا كانت زيادة الثقة تغير الإعراب فإنها لا تُقبل، أما ما عدا ذلك فإن زيادة الثقة تُقبل، والدليل على هذا: أنه لو روى الثقة خبرًا مستقلًا لقُبلت روايته، فهكذا إذا روى الزيادة.

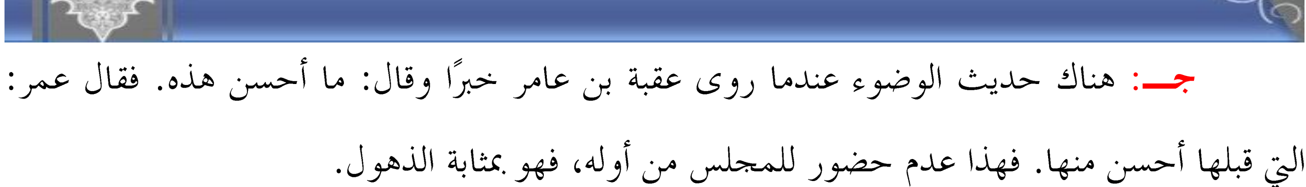
قال المؤلف: إذا زاد أحد الرواة يعني زيادة على رواية غيره وتعدد المجلس قُبلت الزيادة، أما إذا اتحد المجلس وأمكن أن يكون هناك ذهول عن بعض الألفاظ وكانت الزيادة لا تغير إعراب الباقي فحينئذ تُقبل الزيادة، أما إذا اتحد المجلس و لم يمكن أن يكون بعضهم ذاهلًا فحينئذ لا تقبل الزيادة، وهكذا إذا كانت الزيادة تُغير الإعراب فإنه لا تُقبل الزيادة، ومثال ذلك: لفظة: (في كل أربعين شاة شاة)، روى الآخر: (في كل أربعين شاة نصف شاةٍ)،شاة بالكسر، وكانت في الأول: (في كل أربعين شاةً شاةٌ) شاة بالرفع مبتدأ مؤخر، فهنا اختلف الإعراب فلم تقبل الزيادة، إذا قلنا: بأنه لا تقبل الزيادة فإننا نرجح بين رواية راوي الناقص ورواية راوي الزيادة فيُطلب الترجيح منهما أو من غيرهما.

لو قُدر أن أحد الرواة مرة يروي الخبر بالزيادة ومرة بدونها فحينئذ نرجح بينهما بكثرة مرات الرواية، إذا روى بالزيادة عشرًا وروى بدونها واحدة فحينئذ نقدم ما رواه في عشر مواطن.

هذا ما يتعلق بهذه الأبواب، باب السنة في هذا الكتاب، ولعلنا –إن شاء الله– أن نتحدث عن مسائل الإجماع في لقائنا القادم.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: هل يمكن أن نأتي بمثال على جواز الذهول في زيادة الثقة؟.



جـــ: هناك حديث الوضوء عندما روى عقبة بن عامر خبرًا وقال: ما أحسن هذه. فقال عمر: التي قبلها أحسن منها. فهذا عدم حضور للمجلس من أوله، فهو بمثابة الذهول.

س٢: [...] ٦٥:١٥؟.

جـــ: اعترضوا على العمل بخبر الواحد بأنه لو جاز العمل بخبر الواحد لجاز اتباع كل مدعي للنبوة ولو لم يأتي بدليل معه؛ لأنه واحد، هكذا قرروا من أجل رد خبر الواحد، قلنا: بينهما فرق، مدعي النبوة يدعي شرفًا لنفسه ويريد من غيره أن يطيعوه ويتبعوه ويسيروا على طريقته وبالتالي لم تقبل دعواه لنفسه؛ لأنه حينئذ يدعي لا يروي، والدعوى لا تقبل إلا ببينة، بخلاف الواحد إذا روى، فإنه يروي ولا يدعي، الرواية حجة بنفسها بخلاف الدعوى لا بد لها من بينة.

س٣: [...] ٦٦:٠٧؟.

جـــ: لا يلزم أن تكون بينة مدعي النبوة معجزة فقط، تكون معجزة في ألفاظه أو في أقواله أو في المعجزات الظاهرة، لا يلزم أن نطبقه على قول الأشاعرة.

س٤: [...] ٦٦:٣٠؟.

جـــ: الفاسق لا يتورع عن الكذب فلم تقبل روايته؛ لقوله جل وعلا: {إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا} (الحجرات: ٦)، وأما المبتدع مخالف لكنه لا يرى جواز الكذب، وفي نفس الوقت هو يظن أن طريقته صائبة وبالتالي لا يماثل الفاسق الذي قد لا يتورع عن الكذب.

س٥: خبر الواحد إذا ورد في أمور المعتقد هل يُقبل أو لا؟.

جـــ: خبر الواحد إذا ورد في أمور المعتقد هل يُقبل أو لا؟ وقد يبنيه بعضهم على مسألة الخبر الواحد يفيد القطع ولا يوجد أحد يقول: بأن كل خبر واحد يفيد القطع. لا يوجد أحد، لكن هناك من يقول: بأن بعض أخبار الآحاد تفيد القطع بناء على ما يحتف بها ويقارنها ومن ذلك أخبار الثقات في السنة النبوية فإنه قد احتف بها أمور وقرائن، إذا كان مقبولة الأصل أنها تفيد يقينًا، وإن كان اليقين والقطع ليس على رتبة واحدة بل هو متفاوت الرتب، ولذلك لا يمتنع أن نثبت بها أمر المعتقد، وقد حكى جماعة من



أهل العلم أنه لم يوجد خلاف في هذا عند أهل الأزمنة الأولى، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يرسل الواحد يعلم الناس أصل دينهم وعقائدهم كما أرسل مصعب بن عمير إلى المدينة يعلمهم أمر دينهم.

الشريط السادس عشر: الإجماع.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فنتدارس في هذا اليوم –بإذن الله عز وجل- مباحث الإجماع من كتاب (منهاج الوصول) للبيضاوي، ونتدارس في شرح هذا الكتاب التعريف بمفرداته وبيان الأحكام والمسائل الأصولية التي اشتمل عليها هذا الكتاب.

*** المتن ***

الكتاب الثالث

في الإجماع

وهو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور.

وفيه ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في بيان كونه حجة: وفيه مسائل:

الأولى: قيل محال، كاجتماع الناس في وقت واحد، على مأكول واحد، وأجيب بأن الدواعي مختلفة ثَمَّ، وقيل: يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم، وجواز خفاء واحد منهم، وخموله وكذبه خوفًا، أو رجوعه قبل فتوى الآخر، وأجيب: بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة؛ فإنهم كانوا محصورين قليلين.

الثانية: أنه حجة، خلافاً للنظام والشيعة والخوارج. لنا وجوه:

الأول: أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، حيث قال: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} (النساء: ١١٥) الآية، فيكون محرمًا، فيجب اتباع سبيلهم، إذ لا مخرج عنهما، قيل: رتَّب الوعيد على الكل.

قلنا: بل على كل واحد، وإلا لغى ذكر المخالفة. قيل: الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف. قلنا: لا، وإن سُلِّم لم يضر لأن الهدي دليل التوحيد والنبوة. قيل: لا يوجب تحريم كل ما



غاير. قلنا: يقتضي جواز الاستثناء. قيل: السبيل دليل المجمعين. قلنا: حمله على الإجماع أولى لعمومه. قيل: يجب إتباعهم فيما صاروا به مؤمنين. قلنا: حينئذ تكون المخالفة المشاقة. قيل: يترك الإتباع رأسًا، قلنا: الترك غير سبيلهم. قيل: لا يجب اتباعهم في فعل المباح، قلنا: كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام. قيل: المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل، قلنا: خُصَّ النص فيه. قيل: كل المؤمنين الموجودون إلى يوم القيامة، قلنا: بل في كل عصر؛ لأن المقصود العمل ولا عمل يوم القيامة.

الثاني: قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} (البقرة: ١٤٣)، عدلهم فتجب عصمتهم عن الخطأ، قولًا وفعلًا، كبيرة وصغيرة، بخلاف تعديلنا، قيل: العدالة فعل العبد، والوسط فعل الله تعالى، قلنا: فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا. قيل: عدول وقت أداء الشهادة، قلنا: حينئذ لا مزية لهم، فان الكل يكونون كذلك.

الثالث: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، ونظائره، فإنها وإن لم تتواتر آحادها، لكن المشترك بينهما متواتر، والشيعة عوَّلوا عليه لاشتماله على قول الإمام المعصوم.

الثالثة: قال مالك –رضي الله عنه–: إجماع أهل المدينة حجة، لقوله عليه الصلاة والسلام: (إن المدينة لتنفي خبثها)، وهو ضعيف.

الرابعة: قالت الشيعة إجماع العترة حجة، لقوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} (الأحزاب: ٣٣)، وهم: علي وفاطمة وابناؤهما –رضوان الله عليهم– لأنها لما نزلت لفَّ عليه الصلاة والسلام عليهم كساءً وقال: (هؤلاء أهل بيتي)، ولقوله عليه الصلاة والسلام: (إني تارك فيكم ما تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي).

الخامسة: قال القاضي أبو خازم: إجماع الخلفاء الأربعة حجة، لقوله عليه الصلاة والسلام: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)، وقيل: إجماع الشيخين؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر).

السادسة: يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه، كحدوث العالم، ووحدة الصانع، لا كإثباته.

الباب الثاني

في أنواع الإجماع، وفيه مسائل:

الأولى: إذا اختلفوا على قولين: فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ والحق أنه الثالث إن لم يرفع مجمعًا عليه جاز، وإلا فلا، مثاله: ما قيل في الجد مع الأخ: الميراث للجد.

وقيل: لهما فلا سبيل إلى حرمانه. قيل: اتفقوا على عدم الثالث. قلنا: كان مشروطًا بعدمه، فزال بزواله.

قيل: وارد على الوحداني، قلنا: لم يعتبر فيه إجماعًا.

قيل: إظهاره يستلزم تخطئة الأولين، وأجيب: بأن المحذور هو التخطئة في واحد، وفيه نظر.

الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين، فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع، كتوريث العمة والخالة لم يجز، لأنه رفع مجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب على من ساعد مجتهدًا في حكم، مساعدته في جميع الأحكام.

قيل: اجمعوا على الاتحاد. قلنا: عين الدعوة. قيل: قال الثوري: الجماع ناسيًا يفطر، والأكل لا. قلنا: ليس بديل.

الثالثة: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف، خلافًا للصَّيْرفي. لنا: الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف، وله ما سبق.

الرابعة: الاتفاق على أحد قولي الأولين، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة إجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين. لنا: أنه سبيل المؤمنين. قيل: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ} (النساء: ٥٩)، أوجب الرد إلى الله تعالى، قلنا: زال الشرط. قيل: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم).

قلنا: الخطاب مع العوام الذين في عصرهم. قيل: اختلافهم إجماع على التخيير. قلنا: ممنوع.

الخامسة: إذا اختلفت الأمة على قولين فماتت إحدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة؛ لكونه قول كل الأمة.



السادسة: إذا قال البعض وسكت الباقون، فليس بإجماع ولا حجة، وقال أبو علي: إجماع بعدهم. وقال ابنه: هو حجة. لنا: أنه ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد. قيل: يُتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف، جوابه: المنع، وأنه إثبات الشيء بنفسه.

فرع: قول البعض فيما تعم به البلوى، ولم يسمع خلافه، كقول البعض، وسكوت الباقين.

الباب الثالث

في شرائطه، وفيه مسائل:

الأولى: أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن، فإنَّ قول غيرهم بلا دليل، فيكون خطأ، فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل. قال الخياط، وابن جرير، وأبو بكر الرازي: (المؤمنون) يصدق على الأكثر. قلنا: مجازًا. قالوا: (عليكم بالسواد الأعظم). قلنا: يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث.

الثانية: لا بد له من سند؛ لأن الفتوى بدونه خطأ. قيل: لو كان فهو الحجة. قلنا: يكونان دليلين. قيل: صححوا (بيع المراضاة) بلا دليل. قلنا: لا بل تُرِك اكتفاء بالإجماع.

فرعان:

الأول: يجوز الإجماع عن الأمارة، لأنها مبدأ الحكم. قيل: الإجماع على جواز مخالفتها. قلنا: قبل الإجماع، قيل: اختلف فيها. قلنا: متقوض بالعموم وخبر الواحد.

الثاني: الموافق لحديث لا يجب أن يكون عنه، خلافًا لأبي حنيفة وأبي عبدا الله البصري، لجواز اجتماع دليلين.

الثالثة: لا يشترط انقراض المجمعين؛ لأنه الدليل قام بدونه، قيل: وافق عليٌّ الصحابة –رضي الله عنهم– في منع بيع أم الولد، ثم رجع، ورُدَّ بالمنع.

الرابعة: لا يشترط التواتر في نقله كالسنة.

الخامسة: إذا عارضه نص أُوِّلَ القابل له، وإلا تساقطا.

*** الشرح ***

قوله: الكتاب الثالث، في الإجماع، وهو: اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور: الإجماع في اللغة: يُراد به العزم والاتفاق.

وفسره في الاصطلاح: بأنه اتفاق أهل الحل والعقد سواء كان الاتفاق في الأقوال أو في الأفعال، وأهل الحل والعقد يعني الحل فك الأمور، والعقد الربط بينها، وأهل العلم على أن أهل الحل والعقد أعم من أهل الاجتهاد لذا كان الأولى أن يقول: بأن الإجماع هو اتفاق أهل الاجتهاد، اتفاق المجتهدين، ولعله أراد أن يشير إلى رأي أصولي في هذه المسألة بأن الإجماع لا يقتصر على أهل الاجتهاد –كما سيأتي-.

قوله: من أمة محمد صلى الله عليه وسلم: إذ لا عبرة بإجماع الأمم السابقة، ويُقيد بأنه في عصر من العصور، إذ لا يشترط اتفاق الأمة في جميع عصورها بل يكون إجماعًا بالاتفاق في عصر من العصور.

قوله: على أمر من الأمور: يشمل الأمور الدنيوية والدينية والعقلية، ولذلك رأى بعض أهل العلم أن الأولى أن يقال: على حكم شرعي، سواء كان تكليفيًا أو كان وضعيًا.

قوله: وفيه ثلاثة أبواب: الباب الأول: في بيان كونه حجة: وفيه مسائل: الأولى: قيل محال، كاجتماع الناس في وقت واحد، على مأكول واحد، وأجيب بأن الدواعي مختلفة ثَّم، وقيل: يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم، وجواز خفاء واحد منهم، وخموله وكذبه خوفًا، أو رجوعه قبل فتوى الآخر، وأجيب: بأنه لا يتعذر في أيام الصحابة؛ فإنهم كانوا محصورين قليلين: المسألة الأولى في شيئين:

الأول: هل يمكن أن ينعقد الإجماع أو لا يمكن؟ الجماهير قالوا: نعم، يمكن أن ينعقد. ويدل عليه أمران:

الأمر الأول: أن النصوص قد دلت على حجيته، ولا يمكن أن تحيلنا النصوص على ما هو مستحيل.

الأمر الثاني: أننا نجد أن أهل الاجتهاد لازالوا يجمعون على مسائل، ففي عصرنا الحاضر أجمعوا على كثير من المخترعات الحادثة، وأجمعوا على فرش المسجد، واستخدام مكبرات الصوت فيه، ونحو ذلك من المسائل.



وذكر أن هناك قولًا يقول: بأن انعقاد الإجماع من الأمور المستحيلة، قالوا: لأنه يستحيل أن يتفق الناس على شيء واحد، فكما يستحيل اتفاقهم على مأكل واحد في وقت واحد يستحيل اتفاقهم على رأي واحد. وأجيب بالفرق بين المسألتين، فإن الاتفاق على المأكل الواحد لا داعي له، بل لكل واحد من الناس رغبة في نوع من أنواع المأكولات، بينما الاتفاق على الحكم الشرعي يوجد له داعي ألا وهو الدليل الذي استند إليه الإجماع.

المسألة الثانية: إذا فرضنا إمكان الإجماع فهل يمكن أن نعرف وجود الإجماع وأن نقف عليه؟ الجمهور قالوا: نعم، يمكن أن نعرف وجود الاتفاق؛ لأن من شرط القول المعتبر أن يكون ظاهرًا في الأمة، وبالتالي ما لم يكن ظاهرًا من الأقوال فإنه لا يؤثر على الإجماع، وقال طائفة: بأنه يتعذر ولا يمكن أن نعرف أقوال العلماء واتفاقهم وذلك لأن العلماء قد انتشروا في البلدان، ويمكن أن يكون هناك ما هو خفي الحال، ويمكن هناك من قد يخبر بخلاف اجتهاده، ويمكن أن يرجع الفقيه قبل أن يوافقه العلماء الآخرون.

وأجاب المؤلف هنا: بأن هذا وإن كان يمكن أن يكون في عصرنا إلا أنه في عصر الصحابة لا يتعذر العلم بإجماعهم لقلتهم ولكونهم محصورين. ويمكن أن نجيب أيضًا: بأن لا يستحيل في عصرنا خصوصًا مع وجود وسائل التواصل والاتصال ومعرفة الناس بأهل العلم.

قوله: الثانية: أنه حجة، خلافاً للنظام والشيعة والخوارج. لنا وجوه:

الأول: أنه تعالى جمع بين مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، حيث قال: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} (النساء: ١١٥) الآية، فيكون محرمًا، فيجب اتباع سبيلهم، إذ لا مخرج عنهما، قيل: رتَّب الوعيد على الكل.

قلنا: بل على كل واحد، وإلا لغى ذكر المخالفة. قيل: الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف. قلنا: لا، وإن سُلِّم لم يضر لأن الهدي دليل التوحيد والنبوة. قيل: لا يوجب تحريم كل ما غاير. قلنا: يقتضي جواز الاستثناء. قيل: السبيل دليل المجمعين. قلنا: حمله على الإجماع أولى لعمومه.

قيل: يجب إتباعهم فيما صاروا به مؤمنين. قلنا: حينئذ تكون المخالفة المشاقة. قيل: يترك الإتباع رأسًا، قلنا: الترك غير سبيلهم. قيل: لا يجب اتباعهم في فعل المباح، قلنا: كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام. قيل: المجمعون أثبتوا الحكم بالدليل، قلنا: خُصَّ النص فيه. قيل: كل المؤمنين الموجودون إلى يوم القيامة، قلنا: بل في كل عصر؛ لأن المقصود العمل ولا عمل يوم القيامة.

الثاني: قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} (البقرة: ١٤٣)، عدلهم فتجب عصمتهم عن الخطأ، قولًا وفعلًا، كبيرة وصغيرة، بخلاف تعديلنا، قيل: العدالة فعل العبد، والوسط فعل الله تعالى، قلنا: فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا. قيل: عدول وقت أداء الشهادة، قلنا: حينئذ لا مزية لهم، فان الكل يكونون كذلك.

الثالث: قال النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، ونظائره، فإنها وإن لم تتواتر آحادها، لكن المشترك بينهما متواتر، والشيعة عوَّلوا عليه لاشتماله على قول الإمام المعصوم:

ذكر المؤلف هنا الاختلاف في حجية الإجماع، وبيّن أن جماهير أهل العلم يرون أن الإجماع حجة، وأنه يجب العمل به، وأنه يصح الاستدلال به، ونقل خلاف النَّظام والخوارج والشيعة، أما بالنسبة للنّظام فإنه قال: بأن الإجماع هو كل قول قامت حجته. ولم ير حجية الإجماع.

وأما بالنسبة للشيعة فإنهم يرون أن قول المعصوم وحده حجة، فإذا أجمعت الأمة فيكون إجماعهم حجة لوجود المعصوم فيهم، والخوارج كثير منهم صرح بحجية الإجماع وإن كان هناك من يرى منهم أنه لا يحتج بالإجماع، المقصود: أننا نريد الآن الأدلة التي استدل بها الجمهور:

ذكر المؤلف هنا ثلاثة أدلة:

الدليل الأول: قول الله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ} (النساء: ١١٥)، حيث رتب العقوبة والوعيد على ترك اتباع سبيل المؤمنين، ومن اتباع سبيل المؤمنين اتباع الإجماع فيكون ترك الإجماع محرمًا لترتب العقوبة عليه.

اعترض على الاستدلال بهذه الآية بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن العقوبة رُتبت على الجمع بين مشاقة الرسول وبين ترك اتباع سبيل المؤمنين، وليس ترك اتباع سبيل المؤمنين وحده سببًا للعقوبة.

وأجيب: بأن مشاقة الرسول وحدها محرمة عليها العقوبة فلو قلنا: بأن العقوبة لا تكون إلا على الجمع بينهما لأدى ذلك إلى أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين لا فائدة لذكره.

الاعتراض الثاني: قالوا: بأن الآية قالت: {مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} (النساء: ١١٥)، هذا قيد، وكما أنه قيد في مشاقة الرسول فليكن قيدًا في اتباع غير سبيل المؤمنين، وإذا كان تبين الهدى شرطًا في تحريم مخالفة الإجماع فإن المخالف لم يتبين له الهدى، إذا تبين له الهدى وجب عليه أن يعمل به وافق الإجماع أو خالفه.

وأجيب: بأن هذا الشرط {مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى} (النساء: ١١٥)، إنما هو في مشاقة الرسول وليس في اتباع غير سبيل المؤمنين، ولو سلمنا أنه يكون شرطًا في الثاني فإن تبين الهدى المراد به معرفة الحق ومعرفة صحة دين الإسلام، وبالتالي لا نحتاج إلى ذكر الدليل في كل مسألة، وإنما المراد الدليل الإجمالي على صحة دين الإسلام.

الاعتراض الثالث: قوله: {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} (النساء: ١١٥)، قالوا: هذا ليس عامًا بل هو خاص في بعض أحوالهم، فنفسره بالتوحيد ودين الإسلام.

وأجيب: بأن هذا ليس بصحيح بل سبيل هنا مضافة إلى المؤمنين اسم جنس مضاف إلى جمع فيفيد العموم فيشمل جميع أحوالهم. قال المؤلف: قلنا: يقتضي. أي يقتضي العموم بدلالة أنه يجوز الاستثناء منه، ما جاز الاستثناء منه هذا دليل على عمومه.

الاعتراض الرابع: قالو: {سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ}، المراد به الدليل وليس المراد به إجماعهم.

وأجيب عن هذا: بأن حمله على الإجماع أولى من حمله على الدليل؛ لأن سبيل المؤمنين عامة فبالتالي عندما نجعله خاصًا بالدليل هذا تخصيص بدون دليل.

الاعتراض الخامس: قالوا: يجب هذه الآية في الأمر الذي أصبحوا به مؤمنين وهو أصل دين الإسلام.

وأجيب عن هذا: بأنه لو كان كما تقولون لكان اتباع غير سبيل المؤمنين هو مشاقة الرسول، لكن العطف هنا يقتضي عدم المطابقة، وبالتالي لا بد أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين أمرًا مغايرًا لمشاقة الرسول.

الاعتراض السادس: قالوا: قيل: بترك الاتباع رأسًا، قالوا: إن المراد بـــ {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} (النساء: ١١٥)، أي يترك طريقهم بالكلية.

وأجيب عن هذا: بأن الترك هذا أمر مغاير للسبيل الذي يسلكونه.

الاعتراض السابع: قالوا: إذا فعلوا أمرًا مباحًا فإنه يجوز ترك اتباعهم، فهكذا إذا فعلوا أمرًا من الطاعات.

قلنا: فعل المباحات هذا لا يوجب اتباعهم كما في فعل النبي صلى الله عليه وسلم، فإن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للمباح لا يوجب اتباعه، فهكذا في سبيل المؤمنين.

الاعتراض الثامن: قالوا: بأن أهل الإجماع إنما قالوا بقولهم بناء على الدليل، فليكن الاتباع للدليل لا لإجماعهم.

فقلنا: الآية قد جاءت بمشروعية اتباعهم والسير على طريقتهم وبالتالي يكون النص قد دل على حجية إجماعهم.

الاعتراض التاسع: قالوا: الآية في قوله: {سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} تشمل جميع المؤمنين من عهد النبوة إلى قيام الساعة وبالتالي لا يكون إجماعًا إلا باتفاق جميع أهل العصور.

وأجيب عن هذا: بأن هذا الاحتمال يبطل الاستدلال بالآية؛ لأنه يعني أنه لا يحتج بالآية إلا عند قيام الساعة، وعند قيام الساعة لا يوجد عمل؛ لأنه حينئذ قامت القيامة، فمن ثم نعلم أن هذه الاعتراضات غير متوجهة لهذا الدليل وبالتالي تكون الآية دالة على حجية الإجماع، وإن كان دلالتها ليست قاطعة لكننا عندنا نضمها لغيرها من الأدلة تصبح دلالتها قاطعة.



الدليل الثاني: في قول الله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا} (البقرة: ١٤٣)، قالوا: عدَّل الأمة كما ورد في الحديث وسطًا أي خيارًا عدولًا، فإذا كانوا كذلك وجب أن يكونوا معصومين؛ لأن الله عز وجل قد عدَّلهم، فإذا كان قول جميع الأمة معصومًا وجب اتباع اتفاقهم.

واعترض على الاستدلال بالآية بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: قالوا: إن العدالة هذه فعل العبد، وجعل الأمة وسطًا هذا فعل الله، فكيف نفسر الوسط الذي هو فعل الله بأنه العدالة التي هي فعل المكلف، وهناك مغايرة بين فعل الله وبين فعل العبد.

أجاب المؤلف على هذا الاعتراض بجواب يسير على طريقة الأشاعرة في جعل أفعال العباد أفعالًا لله عز وجل، فقال: فعل العبد فعل الله على مذهبنا. وتعلمون أن الناس لهم ثلاثة أقوال:

القول الأول: فعل العبد فعل الله. كما هو قول الأشاعرة.

القول الثاني: فعل العبد ليس فعلًا لله ولا خلقًا له. كما يقول المعتزلة.

القول الثالث: أن فعل العبد خلق لله وليس فعلًا لله. وهذا قول أهل السنة وهو المتوافق مع النصوص الشرعية الواردة في الباب.

فنقول: بأن العدالة هذه قد خلقها الله في هذه الأمة وإن لم تكن فعلًا له سبحانه وتعالى.

الاعتراض الثاني: بأن صفة العدالة للأمة إنما تكون وقت أداء الشهادة يوم القيامة.

وأجيب: بأنه في ذلك اليوم لا مزية لوصفهم بالعدالة، فإن جميع الأمم يكونون حينئذ بهذه المثابة.

وهناك أدلة أخرى من الكتاب يُستدل بها على حجية الإجماع:

الدليل الثالث: قوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ} (النساء: ٥٩)، فدلت الآية على أنه عند الاتفاق والإجماع يكتفى بهذا الإجماع؛ لأنه إنما أمر بالرد للكتاب والسنة عند حصول الاختلاف والتنازع.

الدليل الرابع: تواتر النصوص النبوية الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم في حجية الإجماع، منها حديث: (لا تجتمع أمتي على خطأ)، وحديث: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وحديث: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم)، ونحو ذلك من النصوص، قالوا: فإن هذه

الأحاديث وإن لم يكن كل واحد منها متواترة لكن المعنى المشترك وهو حجية الإجماع متواتر بين هذه الأحاديث، وبذلك نعلم رجحان قول الجمهور في إثبات حجية الإجماع وأنه من الأدلة الشرعية.

قوله: الثالثة: قال مالك -رضي الله عنه-: إجماع أهل المدينة حجة، لقوله عليه الصلاة والسلام: (إن المدينة لتنفي خبثها)، وهو ضعيف: هذه المسألة في حجية إجماع أهل المدينة، والإمام مالك قال بحجية إجماعهم في العصور الفاضلة دونما كان بعد ذلك، ومع عند أهل المدينة على أنواع:

النوع الأول: ما نقلوه عن النبي صلى الله عليه وسلم فهذا من أقسام السنة.

النوع الثاني: ما كان من اجتهاداتهم وأقوالهم الفقهية فمالك يرى حجيته، واستدل بحديث: (إن المدينة لتنفي خبثها)، قال: ومن الخبث الخطأ. والجمهور على أن إجماع أهل المدينة ليس بحجة، واستدلوا على ذلك بأن النصوص الواردة بحجية الإجماع إنما دلت على حجية إجماع جميع الأمة وليس أهل المدينة فقط، وأما حديث: (إن المدينة لتنفي خبثها)، فالمراد به أن الله عز وجل يبعد منها أهل الخبث والسوء وليس المراد به الخطأ.

قوله: الرابعة: قالت الشيعة إجماع العترة حجة، لقوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} (الأحزاب: ٣٣)، وهم: علي وفاطمة وابناؤهما -رضوان الله عليهم- لأنها لما نزلت لفَّ عليه الصلاة والسلام عليهم كساءً وقال: (هؤلاء أهل بيتي)، ولقوله عليه الصلاة والسلام: (إني تارك فيكم ما تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي): هذه المسألة في إجماع أهل البيت هل هو حجة؟ والبحث هنا في ثلاثة أشياء:

أولًا: في حقيقة أهل البيت، فإن الجمهور يدخلون نساء النبي صلى الله عليه وسلم في أهل البيت؛ لما ورد في سورة الأحزاب في قوله: {يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (٣٢) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ}



(الأحزاب: ٣٢، ٣٣)، فهذه الآية نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وسلم، فدل هذا على أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم يدخلون في أهل البيت.

ثانيًا: في حقيقة قول الرافضة في حجية إجماع أهل البيت، الرافضة يقولون: بأن قول الواحد من المعصومين من أئمة أهل البيت قوله حجة ودليل. فهم لا يشترطون اتفاق أهل البيت وإنما يكتفون بقول المعصوم فيما يعتقدونه.

ثالثًا: في بحث هذه المسألة، الجمهور قالوا: إجماع أهل البيت ليس بحجة. واستدلوا عليه: بأن الأدلة الواردة بحجية الإجماع إنما وردت بحجية إجماع كل الأمة لا بعضها.

والقول الثاني: بأن إجماع أهل البيت حجة. وقد نسبه المؤلف إلى الشيعة، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: قوله تعالى: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} (الأحزاب: ٣٣)، قالوا: ومن الرجس الخطأ في الاجتهاد.

وأجيب عن هذا: بأن الرجس في لغة العرب المراد به النجس من الاعتقاد أو من الأحوال، وليس الخطأ مما يدخل في هذا.

الدليل الثاني: في الحديث الذي رواه الترمذي: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إني تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي)، وهذا الحديث رواه الترمذي وهو معلول وذلك لأن قد ورد في صحيح مسلم من حديث زيد بن أرقم بإسناد صحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أما بعد، ألا أيها الناس فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به)، فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: (وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي)، ففي هذا الحديث أنه جعل كتاب الله حجة، وأمر بالتمسك به ولم يأمر بمثل ذلك في أهل البيت، فدل هذا على أن أقوالهم ليست حجة بناء على مفهوم التقسيم، وأما الحديث الذي أشار المؤلف إلى إسناده فهذا الإسناد رواه الترمذي بإسناد من طريق علي بن المنذر عن محمد بن فضيل عن الأعمش عن عطية العوفي عن أبي

سعيد. وعن الأعمش عن حبيب ابن أبي ثابت عن زيد بن أرقم، وهذا لفظ حديث أبي سعيد، فيه عطية بن سعد العوفي وهو ضعيف، والإسناد الآخر حديث زيد قد بينته رواية الإمام مسلم فلفظة حديث زيد واضحة في صحيح مسلم، ومحمد ابن فضيل وعلي بن المنذر فيهما شيء من التشيع ولذلك قرنوا بين حديث زيد وحديث أبي سعيد فرووه بلفظ حديث أبي سعيد، دل على هذا بقية الروايات التي روي بها حديث زيد بن أرقم، وبهذا يتبين رجحان مذهب الجمهور في أن إجماع أهل البيت ليس حجة شرعية.

قوله: الخامسة: قال القاضي أبو خازم: إجماع الخلفاء الأربعة حجة، لقوله عليه الصلاة والسلام: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي)، وقيل: إجماع الشيخين؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر وعمر): اختلف العلماء في إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة والمراد بهم: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي –رضي الله عنهم-، فقال طائفة: بأن إجماعهم أو اتفاقهم إجماع شرعي يجب العمل به. وقال آخرون: بأنه حجة ودليل لكنه ليس بإجماع. وقال آخرون: بأنه ليس بحجة ولا إجماع. وبعضهم قَصَر ذلك على قول الشيخين بناء على أن الشيخين هما قادة الأمة بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن استدل بحجية أقوالهم استدل بهذه الأحاديث التي ذكرها المؤلف، وهي أحاديث تدل على حجية أقوالهم لكنها لا تدل على أنه إجماع.

وأبو حازم أو خازم بالحاء أو بالخاء كلاهما مذكور في كنيته من علماء الأحناف الذين كانوا في القرن الثالث.

قوله: السادسة: يستدل بالإجماع فيما لا يتوقف عليه، كحدوث العالم، ووحدة الصانع، لا كإثباته: ما هي المواطن التي يمكن أن يستدل فيها بالإجماع؟ هي المسائل التي لا تتوقف صحة الإجماع على إثباتها، فإن إثبات وحدانية الله عز وجل ووجوده لا يمكن أن يُعرف الإجماع إلا بعد معرفتها، فلا يصح أن تستدل بالإجماع عليها، وهكذا إثبات صحة الرسالة لا يمكن أن تقول بحجية الإجماع إلا بعد أن تثبت صحة الرسالة للنبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي لا يصح أن تستدل بالإجماع في هذه المسائل.

قوله: الباب الثاني في أنواع الإجماع، وفيه مسائل: الأولى: إذا اختلفوا على قولين: فهل لمن بعدهم إحداث قول ثالث؟ والحق أن الثالث إن لم يرفع مجمعًا عليه جاز، وإلا فلا، مثاله: ما قيل في الجد مع الأخ: الميراث للجد.

وقيل: لهما فلا سبيل إلى حرمانه. قيل: اتفقوا على عدم الثالث. قلنا: كان مشروطًا بعدمه، فزال بزواله.

قيل: وارد على الوحداني، قلنا: لم يعتبر فيه إجماعًا.

قيل: إظهاره يستلزم تخطئة الأولين، وأجيب: بأن المحذور هو التخطئة في واحد، وفيه نظر:

هذه المسألة تُعرف عند أهل العلم بإحداث قول جديد، هل يجوز لنا أن نُحدث أقوالًا جديدة في المسائل الفقهية المعروفة في الأزمنة الأولى، فإذا اختلف العلماء في الزمان الأول على قولين فهل يجوز لنا أن نحدث قولًا ثالثًا؟ كما لو كانوا في السابق طائفة يقولون بالتحريم، وطائفة يقولون بالإباحة، فهل يجوز لنا أن نقول بالوجوب، والوجوب قول ثالث، أو لا يجوز؟ للعلماء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجوز إحداث قول ثالث بناء على أنه لم يحصل إجماع في الزمان الأول.

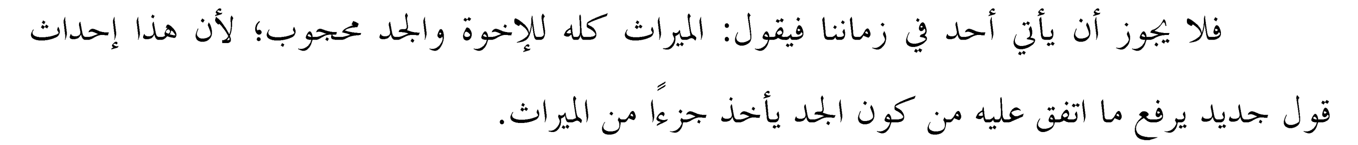
القول الثاني: لا يجوز إحداث قول ثالث. قالوا: لأن النصوص قد دلت على أنه لا بد أن يكون في كل عصر قائل بالحق ومن ثم فيكون الحق محصورًا في أحد القولين السابقين، فيكون القول الثالث خطئًا.

القول الثالث: إن كان يرفع موطن الإجماع فحينئذ لا يجوز إحداثه، وإن كان لا يرفعه بأن يكون جمعًا بين الأقوال فحينئذ لا بأس من القول به.

ومثّل المؤلف لذلك بمثال مسألة الجد والإخوة، فإن الصحابة قد اختلفوا على قولين:

القول الأول: يقول بأن الجد يحجب الإخوة.

القول الثاني: يقول: يشترك الجد مع الإخوة.



فلا يجوز أن يأتي أحد في زماننا فيقول: الميراث كله للإخوة والجد محجوب؛ لأن هذا إحداث قول جديد يرفع ما اتفق عليه من كون الجد يأخذ جزءًا من الميراث.

أما إذا لم يرفع القول الجديد ما اتفقوا عليه فحينئذ لا بأس به، ومثال ذلك: مسألة عيوب النكاح التي يُفسخ النكاح بناء عليها، فإن هناك من يقول: بأن هناك خمسة عيوب يُفسخ النكاح بها. وهناك من يقول: لا يُفسخ النكاح أبدًا. فلو جاءنا شخص وقال: يُفسخ النكاح بثلاثة عيوب منها دون اثنين. فهذا القول لا يرفع خلافًا.

وخلاصة هذا: أنه إذا أمكن تقسيم المسألة بحيث تكون هذه المسألة مسائل مختلفة أو متعددة فبالتالي يمكن أن نختار أحد القولين في إحدى المسألتين ونختار قولًا آخر في المسألة الثانية.

س: ما الدليل على أنه لا يجوز إحداث قول ثالث؟.

جـــ: من قال: بأنه لا يجوز إحداث قول ثالث قال: لأن هذا ينسب الخطأ إلى القولين السابقين وبالتالي تكون الأمة لم يوجد فيها قائل بالحق في الزمان الأول، فاتفقوا على عدم صحة القول الثالث. وأجيب عن هذا: بأن هذه النتيجة مشروطة بعدم وجود الخلاف، لكن إذا وُجد الخلاف فحينئذ يزول القول بمنع اختيار القول الآخر.

الدليل الثاني: قالوا: وارد على الوحداني. يعني لو كانت الأمة قد اتفقت على قول واحد لم يجز إحداث قول جديد، فهكذا إذا كان عندهم قولان فلا يجوز إحداث قول جديد.

ورُدّ هذا: بأن القول الواحد هذا يعتبر إجماعًا فلزم الأخذ به بخلاف ما إذا كان هناك قولان فإنه لا يكون إجماعًا.

قيل: إظهاره، أي إظهار القول الجديد الثالث يلزم تخطئة الأوليين وأنهم جميعًا أخطأوا. وأجيب: بأن المحظور هو التخطئة في أحد الأقوال، لكن عندما يكون القول الجديد اختيار من مسألتين فحينئذ لا يكون تخطئة للجميع في العصر الأول بينما هو تخطئة للبعض في مسألة وتخطئة للآخرين في المسألة الثانية.



وعلى كل إذا كانت المسألة أكثر يمكن تقسيمها إلى مسائل فحينئذ لا بأس من أن نختار قولًا في كل مسألة، لكن إذا كانت مسألة لا يمكن تشقيقها وتعدديها فحينئذ لا يجوز لنا أن نحدث قولًا جديدًا؛ لأن الأمة لا يمكن أن تخلو من قائل بالحق في جميع الأزمان.

قوله: الثانية: إذا لم يفصلوا بين مسألتين، فهل لمن بعدهم الفصل؟ والحق إن نصوا بعدم الفرق، أو اتحد الجامع، كتوريث العمة والخالة لم يجز، لأنه رفع مجمع عليه، وإلا جاز، وإلا يجب على من ساعد مجتهدًا في حكم، مساعدته في جميع الأحكام. قيل: اجمعوا على الاتحاد. قلنا: عين الدعوة. قيل: قال الثوري: الجماع ناسيًا يُفَطِّر، والأكل لا. قلنا: ليس بديل: هذه المسألة فيما إذا كان هناك مسألتان، وأهل الزمان الأول راعوا أن المسألتين متوافقتان ومن قال بإحدى المسألتين بقول لزمه أن يقول مثل القول الأول في الثاني، فهل لنا أن نفصل ونقول في إحدى المسألتين بقول وفي المسألة الثانية بالقول الآخر؟ نقول: هذا فيه تفصيل: فإن كانت المسألتان مختلفتين ويوجد بينهما فارق فلا بأس أن نختار قولًا في إحدى المسألتين ونختار قولًا آخر في المسألة الثانية.

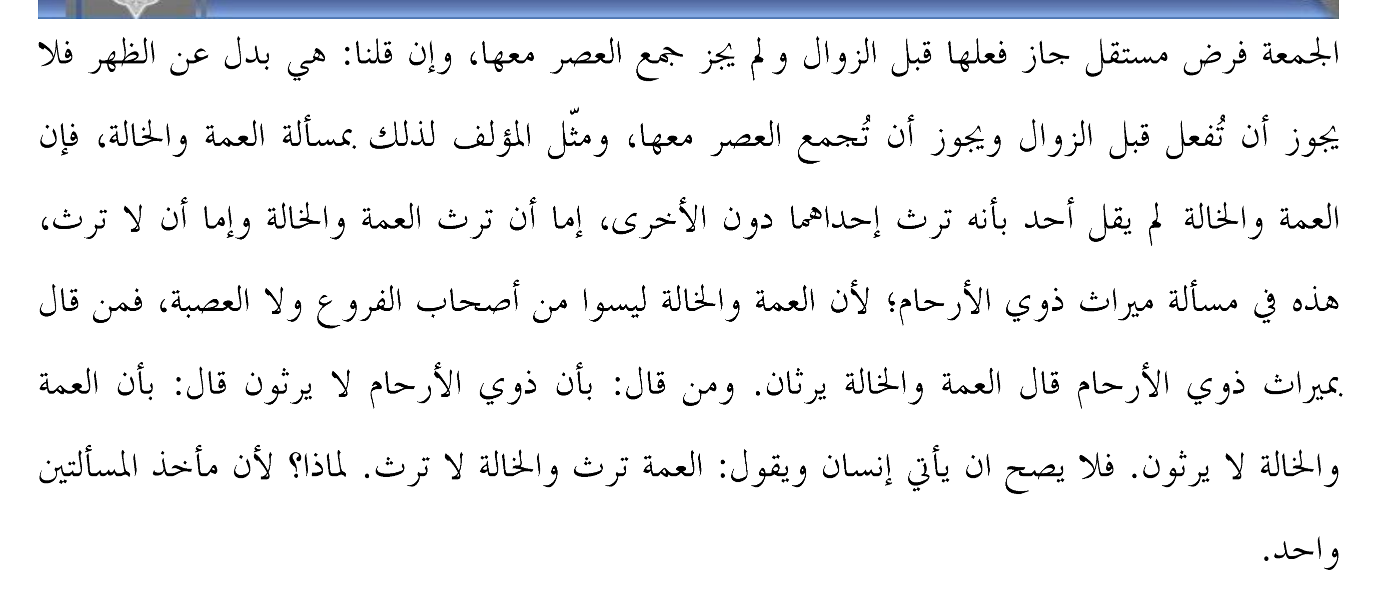
أما الحال الثانية: وهما إذا نصوا على أن المسألتين لا فرق بينهما وأن العلة فيهما واحدة فإذا قلنا بقول في مسألة لزمنا أن نقول بنفس ذلك القول في مسألة أخرى، مثال ذلك: في مسألة صلاة الجمعة عندنا مسألتان متعلقة بصلاة الجمعة:

المسألة الأولى: جواز أدائها قبل الزوال.

المسألة الثانية: جمع العصر معها.

هناك قولان في كل من المسألتين؛ قولًا يقول: يجوز أن تؤدى الجمعة قبل الزوال ولا يجوز أن تُجمع العصر معها. وقولًا يقول: لا يجوز أن تؤدى الجمعة إلا بعد الزوال ويجوز أن تُجمع العصر معها لأهل الأعذار.

فلا يصح أن يأتي إنسان ويقول: بأنه يجوز فعلها قبل الزوال ويجوز جمع العصر معها؛ لأن مأخذ المسألتين واحد، فمن أخذ بأحد المأخذين لزمه أن يقول بنتيجة ذلك في كل من المسألتين، فإن قلنا: صلاة



الجمعة فرض مستقل جاز فعلها قبل الزوال و لم يجز جمع العصر معها، وإن قلنا: هي بدل عن الظهر فلا يجوز أن تُفعل قبل الزوال ويجوز أن تُجمع العصر معها، ومثّل المؤلف لذلك بمسألة العمة والخالة، فإن العمة والخالة لم يقل أحد بأنه ترث إحداهما دون الأخرى، إما أن ترث العمة والخالة وإما أن لا ترث، هذه في مسألة ميراث ذوي الأرحام؛ لأن العمة والخالة ليسوا من أصحاب الفروع ولا العصبة، فمن قال بميراث ذوي الأرحام قال العمة والخالة يرثان. ومن قال: بأن ذوي الأرحام لا يرثون قال: بأن العمة والخالة لا يرثون. فلا يصح ان يأتي إنسان ويقول: العمة ترث والخالة لا ترث. لماذا؟ لأن مأخذ المسألتين واحد.

قوله: لم يجز، لأنه رفع مجمع عليه، وإلا جاز: أي إذا كان مأخذ المسألتين ليس واحدًا جاز التفريق بين المسألتين.

قوله: وإلا يجب على من ساعد مجتهدًا في حكم: يعني إذا اخترت أحد الأقوال في إحدى المسألتين لزمك أن تساعده في قوله في المسألة الثانية لأن مأخذ المسألتين واحد.

اعترض على هذا، قيل: اجمعوا على الاتحاد. يعني أن السلف اتفقوا على اتحاد المسألتين في الحكم، فلو جاز القول بافتراق المسألتين للزم عليه أننا نجيز مخالفة الإجماع. فقيل: بأن هذا الاعتراض هو عين الدعوى.

أهل العصر الأول على قولين:

الأول: يقول: بأن الجماع ناسيًا يفطر، وأن الأكل ناسيًا يفطر. كما هو قول المالكية.

الثاني: يقول: الجماع ناسيًا لا يفطر، والاكل ناسيًا لا يفطر.

فجاء الثوري ففرق بين المسألتين فقال في مسألة الأكل: لا يفطر من أكل ناسيًا. وقال في مسألة الجماع: يفطر من جامع ناسيًا.

اعترض المؤلف بأن قول الثوري: هذا ليس دليلًا شرعيًا يعول عليه ويُستدل به وبالتالي لا يصح لنا أن نستدل على أن أهل العصور الأولى لم يربطوا بين المسألتين و لم يجعلوا المأخذ فيهما واحدًا.



قوله: الثالثة: يجوز الاتفاق بعد الاختلاف، خلافًا للصَّيْرفي. لنا: الإجماع على الخلافة بعد الاختلاف، وله ما سبق: هل يمكن أن يقع الاختلاف ثم يتفقوا بعد ذلك؟ وهذا على نوعين:

النوع الأول: أن يكون الاتفاق في نفس زمن الاختلاف، يختلفون ثم يجتهدون فيتفقون، فهذا جائز مثل الاختلاف في قتال أهل الردة، ثم حصل اتفاقهم بعد ذلك.

النوع الثاني: إذا وقع الاختلاف في زمان فلم يحصل الاتفاق إلا في الزمان الثاني؛ كمسألة المتوفى عنها الحامل، اختلف الصحابة فيها؛ فمنهم من قال: تعتد بوضع الحمل. ومنهم من قال: تعتد بأطول الأجلين: وضع الحمل أو أربعة أشهر وعشرة أيام. ثم وقع اتفاق في العصر الثاني على أن المتوفى عنها الحامل تعتد بوضع الحمل في قوله: {وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ} (الطلاق: ٤)، فهل يكون هذا إجماعًا أو لا؟ فقال الجمهور: نعم، هو إجماع ويجب الأخذ به. وقال طائفة: بأنه لا يعد إجماعًا، وقالوا: الأقوال لا تموت بموت أصحابها.

والصواب: أنه يُعد إجماعًا؛ لدلالة النصوص الدالة على حجية الإجماع ومنها قوله: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق)، معناه: أنه لا بد من قائل بالحق في كل زمان.

قوله: الرابعة: الاتفاق على أحد قولي الأولين، كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد، والمتعة إجماع خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين. لنا: أنه سبيل المؤمنين. قيل: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ} (النساء: ٥٩)، أوجب الرد إلى الله تعالى، قلنا: زال الشرط. قيل: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم). قلنا: الخطاب مع العوام الذين في عصرهم. قيل: اختلافهم إجماع على التخيير. قلنا: ممنوع: إذن المسألة الثالثة كانت فيما إذا وقع الاتفاق في نفس زمان الاختلاف، والمسألة الرابعة: فيما إذا كان الاختلاف في زمن والاتفاق في زمن بعده، ومثّل له المؤلف بحرمة بيع أم الولد، فقد كان الصحابة -رضوان الله عليهم- يرون أن أم الولد لا تُباع، وقع اختلاف في أول الأمر ثم اتفقوا، ثم أن عليًا -رضي الله عنه- اختار أنها تُباع، ومثله أيضًا: متعة الحج، فإنه وقع اتفاق على اساغتها بعد وقوع الاختلاف في حكمها قبل ذلك، فهل هذا الاتفاق في الزمن الثاني يُعد إجماعًا أو لا؟ الجمهور قالوا: نعم، هو إجماع؛ لأن النصوص الدالة

على حجية الإجماع تشمله ومنها حديث: (لا تجتمع أمتي على خطأ). وقال طائفة: بأنه لا يُعد إجماعًا واستدلوا بعدد من النصوص:

الدليل الأول: في قوله تعالى: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ} (النساء: ٥٩)، قالوا: وهذه المسألة كانت متنازعًا فيها فبالتالي يجوز لنا أن نختار القول الآخر بالاستدلال فيها وعدم الاكتفاء بحصول الاتفاق المتأخر.

وأجيب: بأن هذه الآية عند وقوع النزاع والآن زال النزاع وبالتالي وجب التمسك بإجماعهم.

الدليل الثاني: حديث: (أصحابي كالنجوم)، والآخذ بأحد أقوال الصحابة قد اقتدى بهم فيكون ممتثلًا لقوله: (بأيهم اقتديتم اهتديتم).

وأجيب: بأن هذا الحديث ضعيف الإسناد لا يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجوز الاستدلال به، وعلى فرض صحته هذا الخبر يراد به العوام في عصرهم وليس المراد به أهل الاجتهاد والإجماع.

الدليل الثالث: بأن اختلافهم في الزمان الأول إجماع على تسويغ الأخذ بأحد القولين.

وأجيب عن هذا: بأن إجماع من بعدهم رفع هذا التسويغ.

قوله: الخامسة: إذا اختلفت الأمة على قولين فماتت إحدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة؛ لكونه قول كل الأمة: هذا ظاهر بأنه يكون قول الطائفة الباقية هو الذي تصدق عليه نصوص أدلة الإجماع.

قوله: السادسة: إذا قال البعض وسكت الباقون، فليس بإجماع ولا حجة، وقال أبو علي: إجماع بعدهم. وقال ابنه: هو حجة. لنا: أنه ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد. قيل: يُتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف، جوابه: المنع، وأنه إثبات الشيء بنفسه: هذه المسألة تسمى الإجماع السكوتي، وهي ما إذا قال البعض قولًا وانتشر في الأمة وسكت الباقون، فهل يكون هذا القول المنتشر حجة أو لا؟ والمؤلف عدم حجيته، واستدل على ذلك بأن الساكت ربما يكون سكوته لأنه

لم يجتهد في المسألة بعد، أو لكونه يخاف من أهل القول الآخر، أو أنه يرى أن كل مجتهد مصيب وبالتالي لم يخالفهم و لم ينكر عليهم.

والقول الثاني: بأن هذا إجماع وأنه من الحجج الشرعية. والمؤلف قد نسبه للجبّائي وابنه، والصواب أن جمهور أهل العلم يستدلون أو يحتجون بالإجماع السكوتي، واستدل الجمهور على حجية الإجماع السكوتي بقولهم: إن النصوص قد دلت على حجية الإجماع ولزوم أن يكون القول الحق ظاهرًا في الأمة. وبالتالي يستحيل أن يكون قول الحق خفيًا فيها كما في قوله: (لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم)، وقد نقل المؤلف هنا احتجاجًا لقول الجمهور: بأنهم قالوا: يُتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف. وهذا هو عين المسألة وبالتالي ليس دليلًا مستقلًا؛ لأنه هو الاستدلال بالإجماع السكوتي.

قوله: فرع: قول البعض فيما تعم به البلوى، ولم يسمع خلافه، كقول البعض، وسكوت الباقين: هذه المسألة فيما تعم به البلوى أي تشتد حاجة الأكثر إليه، فهل يحتج فيه بالقول بالإجماع السكوتي؟ فإن طائفة ممن رأوا الإجماع السكوتي لا يحتج به قالوا: بأنه حجة فيما تعم به البلوى.

والصواب كما تقدم: أن الإجماع السكوتي حجة شرعية يجب العمل به في جميع المسائل.

قوله: الباب الثالث في شرائطه، وفيه مسائل: الأولى: أن يكون فيه قول كل عالمي ذلك الفن، فإنَّ قول غيرهم بلا دليل، فيكون خطأ، فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل. قال الخياط، وابن جرير، وأبو بكر الرازي: (المؤمنون) يصدق على الأكثر. قلنا: مجازًا. قالوا: (عليكم بالسواد الأعظم). قلنا: يوجب عدم الالتفات إلى مخالفة الثلث: هذه المسألة بحث فيها المؤلف مسألتين:

المسألة الأولى: أنه لا يعتبر إلا قول أهل الاجتهاد والعلم، أما من ليس من أهل الاجتهاد فإنه لا يُلتفت إلى قوله ولا يلتفت إلى مخالفته؛ لأنه يحرم عليه أن يخالف قول أهل الاجتهاد، ويجب عليه الرجوع إلى علماء الشريعة.

المسألة الثانية: مخالفة الواحد من العلماء هل ينعقد الإجماع معها أو لا بد من حصول الاتفاق من جميع العلماء؟ الجمهور قالوا: لا يكون إجماعًا إلا باتفاق جميع العلماء ولو خالف واحد لم يكن هناك إجماع؛ لأن النصوص الدالة على حجية الإجماع إنما دلت على حجية جميع الأمة فإذا خالف الواحد لم يكن هناك تطبيق لحديث: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)،.

القول الثاني: قال الخياط –وهو من كبار المعتزلة-، وابن جرير الطبري صاحب التفسير، وأبو بكر الرازي الجصاص: بأن مخالفة الواحد والاثنين لا تقدح في الإجماع، فالإجماع ينعقد ولو خالف واحدًا أو اثنان. واستدلوا على ذلك: بأن قالوا: إن قوله: {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ} (النساء: ١١٥)، إذا كان هناك اتفاق من الأكثر مع مخالفة واحد فإنه يجب اتباع قولهم لدخوله في قوله: {وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ}.

وأجيب عن هذا: بأن لفظة (المؤمنون)، عامة تشمل جميع الأفراد، وحملها على الأكثر مجاز، إذن الحقيقة اللغوية بحملها على الجميع، وحملها على الأكثر مجاز، وبالتالي إذا تعارض حقيقة ومجاز فإننا نعمل بالحقيقة.

الدليل الثاني: استدلوا بحديث: (عليكم بالسواد الأعظم). وأجيب عن هذا: بأن هذا الدليل لا تقولون به، فإنه لو خالف ثلاثة لألف عالم (١٠٠٠ عالم) فإنكم تقولون: لا ينعقد الإجماع مع مخالفة هؤلاء الثلاثة. هكذا في الاثنين والواحد مع أن مخالفة الثلاثة مخالفة للسواد الأعظم، وأجيب عن الحديث: بأن المراد بهذا الحديث هو الأمر الظاهر في الأمة أو أن قول صاحب الولاية.

قوله: الثانية: لا بد له من سند؛ لأن الفتوى بدونه خطأ. قيل: لو كان فهو الحجة. قلنا: يكونان دليلين. قيل: صححوا (بيع المراضاة) بلا دليل. قلنا: لا بل تُرِك اكتفاء بالإجماع.

فرعان:

الأول: يجوز الإجماع عن الأمارة، لأنها مبدأ الحكم. قيل: الإجماع على جواز مخالفتها. قلنا: قبل الإجماع، قيل: اختلف فيها. قلنا: منقوض بالعموم وخبر الواحد.



الثاني: الموافق لحديث لا يجب أن يكون عنه، خلافًا لأبي حنيفة وأبي عبدا لله البصري، لجواز اجتماع دليلين: هذه المسألة في مستند الإجماع، أهل الإجماع لا بد أن يستندوا إلى دليل ليقولوا بقولهم الذي حصل الإجماع عليه؛ يعني أنه لا يجوز لهم أن يقولوا بقول بدون أن يكون ذلك القول مستندًا على دليل؛ لأن الفتوى بدون دليل تعتبر خطئًا في الشرع.

اعترض على هذا بأنه لو كان الإجماع مستندًا لدليل لكانت الحجة في الدليل وليست في الإجماع.

وأجيب عن هذا: بأنه لا مانع من اتفاق دليلين على حكم واحد فيتفق مستند الإجماع مع الإجماع؛ ولأنه في مرات قد يكون مستند الإجماع ظنيًا ويكون الإجماع قطعيًا فيكون الإجماع أقوى، ومرات يصل إلينا الإجماع ولا يصل إلينا مستند الإجماع إلا بطريق ضعيف، من أمثلته: في حديث: (الماء طهور إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه)، هذا الحديث بهذا اللفظ ضعيف، بل ضعيف جدًا لكنه وقع الإجماع عليه فحينئذ نحن نستند إلى هذا الإجماع.

اعترض على قولنا: إنه لا بد للإجماع من مستند. بأنه قد وقع إجماع على أن بيع المراضاة صحيح بلا دليل، أي بغير أن يكون هناك مستند، أي أن الصحابة أجمعوا على صحة بيع المراضاة بدون أن يكون هناك دليل، والمراد ببيع المراضاة ما يحصل اتفاقًا بين الاثنين من غير تقدير، مثال ذلك: يسوق له الماء ويقول تعال اشرب، وشربك بمبلغ كذا. أو يذهب إلى الحمام ودخولك للحمام بالمبلغ الفلاني. قد يدخل ويستحم بماء كثير وقد يكون بماء قليل، هذا يقال له: بيع المراضاة، وقد وقع إجماع على تصحيح هذا البيع، فقال طائفة: الإجماع على تصحيح هذا البيع ليس له مستند. وأجيب عن هذا: بل له مستند لكن هذا المستند لم يُنقل إلينا اكتفاء بنقل الإجماع.

وبعضهم قال: بأن النصوص الدالة على أن الأصل في البيع هو الحل تشمل هذه الصورة.

ثم ذكر مسألة هل يكون مستند الإجماع ظنيًا، وهو ما يسميه هنا أمارة، ما هي الأمارة؟ الدليل الظني. يجوز أن يكون مستند الإجماع قطعيًا، لكن هل يجوز أن يكون مستند الإجماع ظنيًا؟ قال الجمهور: نعم؛ لأن الدليل الظني قد يكون مبدأ للحكم فيقع الاتفاق عليه فيحصل القطع به.

اعترض على هذا طائفة فقالوا: لا يجوز أن يكون مستند الإجماع ظنيًا. لماذا؟ قالوا: لأن الأمور الظنية يجوز مخالفتها، فكيف يجمعون على ما يجوّزون مخالفته؟ فأجاب عن هذا بأن جواز مخالفة الدليل الظني قبل تأيُده بالإجماع، فلما تأيد بالإجماع لم تجز مخالفة الدليل الظني.

والصواب: أن الدليل الظني لا يجوز مخالفته.

اعترض بأن الأدلة الظنية والأمارات قد اختلف فيها، لم تُجمع الأمة على حجيتها، وما لم تجمع الأمة على حجيته كيف يستندون إليه في الإجماع؟ وأجيب عن هذا بجوابين:

الجواب الأول: أنه يمكن أن يكون بعضهم استند إلى هذا الدليل الظني، والذين لا يرون حجية الدليل الظني استندوا إلى دليل آخر.

الجواب الثاني: بأن بعض الأدلة الظنية قد وقع الإجماع على حجيتها مثل الاستدلال بالعموم، فيمكن أن يكون الإجماع مستندًا العموم وهو دليل ظني لكنه متفق عليه.

س: قد يكون هناك إجماع وافقوا فيه حديثًا نبويًا، فهل معناه أن جميع أهل الإجماع استدلوا بذلك الحديث؟.

جـــ: نقول: لا يلزم، قد يكون بعضهم استدل بالحديث، وبعضهم الآخر استدل بدليل آخر غير ذلك الحديث؛ لأنه يمكن أن تكون المسألة الواحدة قد دل عليها أكثر من دليل.

قوله: الثالثة: لا يشترط انقراض المجمعين؛ لأنه الدليل قام بدونه، قيل: وافق عليٌّ الصحابة –رضي الله عنهم– في منع بيع أم الولد، ثم رجع، ورُدَّ بالمنع: هذه المسألة في مسألة انقراض العصر هل هو شرط في صحة الإجماع أو لا؟ بحيث لو أجمعوا على قول في لحظات ثم بعد لحظات خالف أحد المجمعين هل يجوز له المخالفة أو لا يجوز؟ إن قلنا: انقراض العصر شرط في صحة الإجماع فيجوز له أن يخالف لأن العصر لم ينقرض بعد. وإن قلنا: انقراض العصر ليس شرطًا في حجة الإجماع فلا يجوز له أن يخالف. فالمؤلف يقول: بأن انقراض العصر ليس شرطًا. وهذا مذهب جماهير أهل العلم، لماذا؟ لأن الأدلة



الدالة على حجية الإجماع لم تشترط هذا الشرط؛ لأن الدليل الدال على حجية الإجماع قام بإثبات حجية الاتفاق بين العلماء بدون أن يشترط انقراض العصر.

وذهب طائفة إلى أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع، واستدلوا عليه: بأن عليا –رضي الله عنه– وافق الصحابة في أم الولد أنها لا تُباع ثم خالفهم، أم الولد المراد بها الأمة المملوكة التي وطئها السيد فجاءت منه بولد، هل يجوز للسيد أن يبيعها بعد ذلك أو لا يجوز؟ كان عمر –رضي الله عنه– يرى أنها لا تُباع ووافقه علي –رضي الله عنه– ثم بعد ذلك، اختلف اجتهاد علي فرأى أن أم الولد يجوز بيعها. قالوا: فدل هذا على أن عليًا كان يرى أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.

قوله: ورُدّ بالمنع: بمنع هذه المسألة، كيف؟ يمكن في عهد عمر –رضي الله عنه– أن بعض الصحابة كان يخالف، صحيح علي وافق عمر في أنها لا تباع، لكن هناك بعض الصحابة الآخرين كانوا يرون أنها تُباع، فعلي رجع عن قول عمر إلى قول أولئك الصحابة الآخرين الذين كانوا يخالفون عمر –رضي الله عنهم– مما يدل على أن هذه الواقعة لا يصح أن نستدل بها على اشتراط انقراض العصر لحجية الإجماع.

قوله: الرابعة: لا يشترط التواتر في نقله كالسنة: المسألة الرابعة: يمكن أن ينقل الإجماع بواسطة التواتر فيكون إجماعًا قطعيًا، ويمكن أن يكون الإجماع منقولًا بطريق الواحد فمتى كان ذلك الواحد عدلًا موثوقًا عارفًا بأقوال أهل العلم فحينئذ يصح الاستدلال بنقل الواحد للإجماع، ولذلك لازال العلماء ينقلون إفراد أهل العلم الذي يذكرون هذه الإجماعات، ولكنه يكون من قبيل الدليل الظني.

قوله: الخامسة: إذا عارضه نص أُوِّلَ القابل له، وإلا تساقطا: المسألة الخامسة: ما إذا كان هناك معارضة بين إجماع وبين نص ماذا نفعل؟ إن أمكن الجمع بينهما بأن نحمل أحد الدليلين على محل ونحمل الآخر على محل آخر فحينئذ نجمع بينهما، ومن أمثلة ذلك: مثلًا ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (شارب الخمر يُقتل في الرابعة)، ثم وقع الإجماع على أنه لا يقتل فيها، فقلنا: إن الحديث يراد به التعزير وليس المراد به العقوبة الحدية لنجمع بين الدليلين، فحينئذ هذا جمع سائغ.

وإذا لم يمكن الجمع بين الدليلين فحينئذ نعمل بالترجيح، فنعمل بالأقوى، والمؤلف يقول: إذا لم يمكن الجمع بين الدليلين فإنهما يتساقطان ونبحث عن دليل آخر. ولكن الصواب: أن نقول: بأنه إذا تعارض نص مع إجماع وكان كل من النص والإجماع صحيحًا فحينئذ نعمل بالراجح منهما خصوصًا أن الإجماع قد يخفى مستنده وأن الإجماع قد دلت النصوص على قطعيته وبالتالي نقول: لا بد من الترجيح في هذه المسائل.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة وردت للشيخ:

س: إذا قسمنا المسألة إلى قسمين؟.

جـ: إذا قسمنا المسألة إلى قسمين حينئذ ليست مسألة واحدة أصبحت مسألتان فإذا اخترنا في إحدى المسألتين بقول وفي المسألة الأخرى بقول آخر نظرنا إن كان أهل الزمان الأول اتفقوا على أن المأخذ فيهما واحد فلم يجز التفريق بينهما، وإن المأخذ فيهما مختلفًا فحينئذ يجوز أن نأخذ في كل مسألة بقول.

س٢: هل يمكن أن يكون هناك إجماع ثم يحصل اختلاف بعده؟.

جـ: نقول: يمكن من جهة الإمكان العقلي، لكن نبحث الجواز الشرعي، المخالف للإجماع قد خالف الدليل وبالتالي يكون قوله ليس بقول صحيح.

س٣: مخالفة أمير المؤمنين علي –رضي الله عنه– لعمر أمير المؤمنين –رضي الله عنه– في أم الولد، وفي الأثر عبيدة السلماني يقول: رأيك مع الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك. فهل هذا يدل على أن رأي علي وحده؟.

جـ: هذا اجتهاد عبيدة التابعي وبالتالي هذا لا يعول عليه، هو يقول: هذا أرجح من ذاك. لكن هل يجوز له أن يقول بهذا القول؟ كونه أرجح لا يعني تحريم ذلك القول الآخر، نحن الآن نقول قول علي

هل هو قول سائغ أو ليس بسائغ؟ فطائفة قالوا: هنا لم ينقرض العصر فجازت له مخالفة المجمعين الأوائل. وطائفة قالوا: هو خالف قوله الأول لكنه لم يخالف إجماعًا؛ لأنه في عهد عمر لم يكونوا مجمعين، فهناك صحابة يقولون: بأن أم الولد تُباع في عهد عمر. قول عبيدة هذا لا تلتفت إليه؛ لأنه يذكر الراجح، نحن الآن نبحث يجوز القول أو لا يجوز، كونه رأيًا مرجوحًا لا يعني أنه قول غير جائز، والقائل بالقول المرجوح يجب عليه أن يقول بقوله ولا يجوز له أن يختار القول الراجح في رأينا؛ لأن المرجوح راجح عنده، لكن القول الذي لا يجوز القول به نحن ننكر عليه، نقول: لا تقل بهذا القول ويحرم عليك أن تقول به. ففرق بين الترجيح وبين المنع بالقول.

س٤: إذا قال عالم: لا أعلم فيه خلافًا. هل هذا إجماع؟.

جـ: الأصل أنه إذا قال عالم يعلم بأقوال أهل العلم ويكون عنده إحاطة فهذا حكاية للإجماع، هل تُقبل الحكاية منه؟ هذه لها شروط.

س٥: [...] ٧٥:٤٠؟.

جـ: في زماننا الحاضر الجوالات استخدمها العلماء في كافة أقطار الأرض، الذي أفتى بالجواز والذي استعملها بالفعل، فحينئذ هذا إجماع سكوتي أم إجماع فعلي؟ إجماع فعلي، إذن في عصر الحاضر وجد إجماع فعلي.

س٦: من يقول بأن الإجماع منحصر في إجماع الصحابة فقط؟.

جـ: نقول: هذا مخالف للأدلة، الأدلة دلت على حجية إجماع الأمة في كل العصور، وبالتالي نقول: هذا قول خطأ، من يقول بأن الإجماع منحصر بإجماع الصحابة هذا قول خاطئ.

س٧: [...] ٧٧:١٥؟.

جـ: قول أهل الإجماع قد دلت النصوص على أنه حجة وأنه يجب العمل به، فبالتالي نحن إذا أمكن أن نجمع بين الدليلين بأن يكون أحدهما عامًا والآخر خاصًا، أو أحدهما في محل والآخر في محل آخر

تعين، وإلا حينئذ فالإجماع هذا متأخر عن موطن النص، النص يحتمل أن يكون منسوخًا وأما مستند الإجماع لا يحتمل ورود النسخ عليه فقدمناه.

س٨: عندنا قولان بتحريم وإباحة في الزمان الأول ثم وُجد من يقول بالكراهة؟.

جـ: الكراهة هنا هل هي تعني تقسيم المسألة السابقة إلى مسألتين أو أن المسألة السابقة لازالت واحدة؟ نقول: المسألة السابقة واحدة لكن هناك شيء يقال له: استحباب الخروج من الخلاف، وهي قاعدة شرعية قد دلت النصوص عليها، فهو لا يقول بأن هذه المسألة بقول جديد، ولكنه يراعي قول المخالف.

س٩: [...] ٧٨:٥١؟.

جـ: إذا كان هناك أحد الأقوال وافق حديثًا هل معنى هذا أن صاحب هذا القول قال بقوله بناء على الحديث؟ لا يلزم، قد تقول بقول فيوافق حديثًا وأنت لم تطلع على الحديث لكونك وجدت دليلًا آخر من قياس أو نحو ذلك من الأدلة، فلا يلزم أن يكون الموافق للحديث قد قال بهذا القول أخذًا من الحديث بل قد يكون أخذه من دليل آخر، كما في موافقات عمر، وافق النص مع أنه لم يعلم النص.

س١٠: [...] ٧٩:٤٥؟.

جـ: نقل الواحد للإجماع له شرائط: منها: أن يكون مقبول القول، عدلًا، مطلعًا على الخلاف، أما إذا لم يكن كذلك فإنه لا يصح الاعتماد على قوله في نقل الإجماع، وبالتالي هذه الأمور التي تذكرها من كون بعض الأفراد يحكي إجماعًا على الجواز والثاني يحكي إجماعًا على المنع في مسألة واحدة يكون من كون هؤلاء الأشخاص الذين تكلموا أو كتبوا أو لهم مؤلفات أصلًا ليسوا ممن يُعتمد عليهم في هذا الباب.

س١١: [...] ٨٠:٣٢؟.

جـ: الإمام الشافعي احتج بالإجماع في الرسالة في ثلاثين موطنًا، ومن نقل عن الشافعي أنه ينكر حجية الإجماع فقد كذب عليه.

الشريط السابع عشر: القياس.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا لقاء جديد من لقاءاتنا في كتاب (منهاج الوصول) للبيضاوي، تقدم معنا مباحث الأحكام والدلالات، وأخذنا ثلاثة من الأدلة المتفق عليها هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ونأخذ في هذا اليوم دليلًا آخر من الأدلة وهو: القياس، ومن العلماء من يجعل القياس قاعدة للاستنباط وليس من الأدلة، وعلى كل بحثنا اليوم فيه، فهو طريق من طرق استخراج الأحكام للوقائع الجديدة.

*** المتن ***

الكتاب الرابع: في القياس

وهو: إثبات مِثْلِ حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.

قيل: الحكمان غير متماثلين في قولنا: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة. قلنا: تلازم، والقياس لبيان الملازمة، والتماثل حاصل على التقدير، والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياسًا.

وفيه بابان:

الباب الأول

في بيان أنه حجة، وفيه مسائل:

الأولى: في الدليل عليه: يجب العمل به شرعًا، وقال القفَّال والبصري: عقلًا، والقاساني والنَّهْرَوَاني: حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، وداود أنكر التعبد به، وأحاله الشيعة والنَّظام.

واستدل أصحابنا بوجوه:

الأول: أنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار، وهو مأمور به، في قوله: {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، قيل: المراد الاتعاظ؛ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية. قلنا: المراد القدر المشترك. قيل: الدال على الكلي لا يدل على الجزئي. قلنا: بلى، ولكن هاهنا جواز الاستثناء دليل العموم. وقيل: الدلالة ظنية. قلنا: المقصود العمل، فيكفي الظن.

الثاني: قصة معاذ وأبي موسى، قيل: كان ذلك قبل نزول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (المائدة: ٣). قلنا: المراد: الأصول؛ لعدم النص على جميع الفروع.

الثالث: أن أبا بكر قال في الكلالة: أقول برأيي: الكلالة ما عدا الوالد والولد. والرأي هو القياس إجماعًا.

وعمر أمر أبا موسى في عهده بالقياس. وقال في الجدّ: أقضي فيه برأيي. وقال عثمان: إن اتبعت رأيك فسديد. وقال علي: اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد. وقاس ابن عباس الجدَّ على ابن الابن في الحجب، ولم ينكر عليهم، وإلا لاشتهر. قيل: ذموه أيضًا. قلنا: حيث فقد شرطه توفيقًا.

الرابع: إن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع، والنقيضان لا يمكن العمل بهما، ولا الترك لهما، والعمل بالمرجوح ممنوع، فتعين العمل بالراجح.

احتجوا بوجوه:

الأول: قوله تعالى: {لَا تُقَدِّمُوا} (الحجرات: ١)، {وَأَنْ تَقُولُوا} (الأعراف: ٣٣)، {وَلَا تَقْفُ} (الإسراء: ٣٦)، {وَلَا رَطْبٍ} (الأنعام: ٥٩)، {وَإِنَّ الظَّنَّ} (النجم: ٢٨)، قلنا: الحكم مقطوع، والظن في طريقه.

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا).

الثالث: ذم بعض الصحابة له من غير نكير. قلنا: معارضان بمثلهما؛ فيجب التوفيق

الرابع: نقل الأمامية إنكاره عن العترة، قلنا: معارض بنقل الزيدية.



الخامس: أنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة، وقد قال الله تعالى: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا} (الأنفال: ٤٦)، قلنا: الآية في الآراء والحروب، لقوله عيه الصلاة والسلام: (اختلاف أمتي رحمة).

السادس: الشارع فضل بين الأزمنة والأمكنة في الشرف، والصلوات في القصر، وجمع بين الماء والتراب في التطهير، وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، وجلد بقذف الزنا، وشَرَط فيه شهادة أربعة دون الكفر، وذلك ينافي القياس، قلنا: القياس حيث عرف المعنى.

الثانية: قال النَّظام والبصري وبعض الفقهاء: إن التنصيص على العلة أمر بالقياس، وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك. لنا: إذا قال: حرمت الخمر لكونها مسكرة، يحتمل عِلية الإسكار مطلقًا، وعلية إسكارها، قيل: الأغلب عدم التقييد. قلنا: فالتنصيص وحده لا يفيد، قيل: لو قال: علة الحرمة الإسكار لاندفع الاحتمال. قلنا: فيثبت الحكم في كل الصور بالنص.

الثالثة: القياس إما قطعي أو ظني فيكون الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساويًا: كقياس الأمة على العبد في السِّراية، أو أدون، كقياس البطيخ على البر في الربا.

قيل: تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفًا، ويكذبه: قول الملك للجلاد: اقتله ولا تستخف به.

قيل: لو ثبت قياسًا لما قال به منكره. قلنا: القطعي لم ينكر. قيل: نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى، كقولهم: فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير. قلنا: أما الأول: فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل. وأما الثاني: فلأن النقل فيه ضرورة، ولا ضرورة هنا.

الرابعة: القياس يجري في الشرعيات، حتى الحدود، والكفارات، لعموم الدلائل، وفي العقليات عن أكثر المتكلمين، وفي اللغات عند أكثر الأدباء، دون الأسباب والعادات، كأقل الحيض وأكثره.

الباب الثاني: في أركانه

إذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلًا، والثانية فرعًا، والمشترك علة وجامعًا، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلًا، والإمام: الحكم في الأولى أصلًا والعلة فرعًا، وفي الثانية بالعكس.

*** الشرح ***

قوله: الكتاب الرابع: في القياس، وهو: إثبات مِثْلِ حكم معلوم في معلوم آخر، لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت. قيل: الحكمان غير متماثلين في قولنا: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة. قلنا: تلازم، والقياس لبيان الملازمة، والتماثل حاصل على التقدير، والتلازم والاقتراني لا نسميهما قياسًا: ذكر المؤلف هنا تعريف القياس.

القياس في اللغة: هو التقدير، وقيل: هو المساواة.

القياس في الاصطلاح: بأنه إثبات مثل حكم معلوم الذي هو الأصل في معلوم آخر الذي هو الفرع لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت.

قوله: إثبات: أي تقرير الحكم سواء كان بطريق قطعي أم بالظن.

قوله: مِثل حكم: العلماء لهم ثلاثة منهاج فيما يتعلق بالأحكام، هل هي متعددة باعتبار محالها، التحريم في الخمر غير التحريم في الخنزير لتعدد المحل أو أن الحكم واحد فيهما؟ هناك منهاج:

الأول: من يقول: هي حكم واحد. لأن حكم الله قديم؛ ولأن الحكم خطاب الشرع، وخطاب الشرع قديم وهو واحد، وهذا هو في الغالب مذهب الأشاعرة.

الثاني: من يقول: هو متعدد لتعدد محاله. وهذا في الغالب يسير عليه المعتزلة وقد وافقهم المؤلف في هذا الباب.

الثالث: من يقول: بجواز الأمرين، فيقول: إن نظرنا إلى جنس الحكم فهو واحد مهما تعددت محاله، وإن نظرنا إلى عين الحكم فهو متعدد باختلاف محاله.



قوله: مثل حكم معلوم: الذي هو الأصل، في معلوم آخر: الذي هو الفرع، واستعمل معلوم ليتحرز من استعمال لفظة أصل وفرع؛ لأنها لا تُعلم إلا بعد العلم بالقياس، فيكون حينئذ من الدور، وهو مما يُستعاب في التعريفات.

قوله: لاشتراكهما: أي السبب في هذا الإثبات هو اشتراكهما في علة الحكم.

قوله: عند المثبت: يريد بذلك القائس الذي يقيس، المثبت؛ لأنه قال في التعريف: إثبات. أي هذا الاشتراك بحسب نظر المجتهد.

واعترض على هذا التعريف بأن هذا التعريف لا يشمل قياس العكس، فإن قياس العكس الذي يُراد به إثبات نقيض حكم الأصل في الفرع لتنافيهما في العلة، هذا لا يشتمل عليه التعريف السابق؛ لأن التعريف السابق إثبات مثل حكم معلوم.

ومثّل لقياس العكس بقوله: الحكمان غير متماثلين. يعني في قياس العكس، وحينئذ التعريف السابق لا يشمل نوعًا من أنواع القياس فهو تعريف غير جامع، ومثال قياس العكس: لو قال: لو لم يشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما وجب بالنذر كالصلاة. هذه المسألة هي مسألة هل يشترط في الاعتكاف الصوم أو لا؟ الجمهور قالوا: لا يصح اعتكاف إلا بصوم. واستدلوا على ذلك: بأن قالوا: لو لم يُشترط الصوم في صحة الاعتكاف لما كان الاعتكاف واجبًا بالنذر كما في الصلاة، فإنا هنا عندنا أصل هو الصلاة وعندنا فرع، يعني لو قُدر الاعتكاف لا يشترط له الصلاة، ولو نذر الاعتكاف مصليًا لصح الاعتكاف بدون الصلاة، قالوا: وهذا بخلاف الصوم فإنه لو نذر الاعتكاف صائمًا لم يصح الاعتكاف إلا بالصوم.

وعلى كل، الجواب عن هذا الاعتراض بأن يقال: قياس العكس ليس قياسًا ولا نسميه قياسًا ولكنه تلازم بين أمرين، والقياس يستخدم لبيان الملازمة بينهما، فهنا في الحقيقة قال: في هذا المثال السابق يُماثل بين اعتكافهم بالصوم واعتكاف بغير صوم وهكذا، والتماثل حاصل على التقدير، إذن التلازم والاستثناء القياسي لا نسميهما قياسًا وحينئذ لا يصح أن نعترض على التعريف بأنه لا يشملهما، فهكذا في قياس العكس.

قوله: وفيه بابان: الباب الأول في بيان أنه حجة، وفيه مسائل:

الأولى: في الدليل عليه: يجب العمل به شرعًا، وقال القفَّال والبصري: عقلًا، والقاساني والنَّهْرَوَاني: حيث العلة منصوصة أو الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، وداود أنكر التعبد به، وأحاله الشيعة والنَّظام.

واستدل أصحابنا بوجوه:

الأول: أنه مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والمجاوزة اعتبار، وهو مأمور به، في قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، قيل: المراد الاتعاظ؛ فإن القياس الشرعي لا يناسب صدر الآية. قلنا: المراد القدر المشترك. قيل: الدال على الكلي لا يدل على الجزئي. قلنا: بلى، ولكن هاهنا جواز الاستثناء دليل العموم. قيل: الدلالة ظنية. قلنا: المقصود العمل، فيكفي الظن.

الثاني: خبر معاذ وأبي موسى، قيل: كان ذلك قبل نزول: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (المائدة: ٣). قلنا: المراد: الأصول؛ لعدم النص على جميع الفروع.

الثالث: أن أبا بكر قال في الكلالة: أقول برأيي: الكلالة ما عدا الوالد والولد. والرأي هو القياس إجماعًا.

وعمر أمر أبا موسى في عهده بالقياس. وقال في الجدّ: أقضي فيه برأيي. وقال عثمان: إن اتبعت رأيك فسديد. وقال علي: اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد. وقاس ابن عباس الجدَّ على ابن الابن في الحجب، ولم ينكر عليهم، وإلا لاشتهر. قيل: ذموه أيضًا. قلنا: حيث فقد شرطه توفيقًا.

الرابع: إن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع، والنقيضان لا يمكن العمل بهما، ولا الترك لهما، والعمل بالمرجوح ممنوع، فتعين العمل بالراجح.

احتجوا بوجوه:



الأول: قوله تعالى: {لَا تُقَدِّمُوا} (الحجرات: ١)، {وَأَنْ تَقُولُوا} (الأعراف: ٣٣)، {وَلَا تَقْفُ} (الإسراء: ٣٦)، {وَلَا رَطْبٍ} (الأنعام: ٥٩)، {وَإِنَّ الظَّنَّ} (النجم: ٢٨)، قلنا: الحكم مقطوع، والظن في طريقه.

الثاني: قوله عليه الصلاة والسلام: (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا).

الثالث: ذم بعض الصحابة له من غير نكير. قلنا: معارضان بمثلهما؛ فيجب التوفيق

الرابع: نقل الأمامية إنكاره عن العترة، قلنا: معارض بنقل الزيدية.

الخامس: أنه يؤدي إلى الخلاف والمنازعة، وقد قال الله تعالى: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا} (الأنفال: ٤٦)، قلنا: الآية في الآراء والحروب، لقوله عيه الصلاة والسلام: (اختلاف أمتي رحمة).

السادس: الشارع فضل بين الأزمنة والأمكنة في الشرف، والصلوات في القصر، وجمع بين الماء والتراب في التطهير، وأوجب التعفف على الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير، وجلد بقذف الزنا، وشَرَط فيه شهادة أربعة دون الكفر، وذلك ينافي القياس، قلنا: القياس حيث عرف المعنى: هذه المسألة في حجية القياس فيها وجهان:

الوجه الأول: الوجه العقلي، العقل هل يدل على القياس أو لا؟ قد أشار المؤلف فيه إلى الأقوال المشهورة:

القول الأول: العقل يدل على وجوب العمل بالقياس. ولعلهم يقولون: النصوص محصورة والحوادث غير محصورة فلا يمكن استيعابها إلا بالقياس. ويمكن أن يجاب عن هذا بالقول بأن الأدلة وإن حصرت ألفاظها لكنها ليست محصورة في المعاني.

القول الثاني: أن العقل يدل على جواز العمل بالقياس ولا يوجبه ولا يمنعه. وهذا قول الجمهور، ولعل هذا القول أظهر لعدم الدليل على كل من القول بالإيجاب أو بالمنع.

المسألة الثانية: من جهة الشرع، فهل الشرع يوجب العمل بالقياس أو لا؟ وقد اختلف الناس في ذلك على قولين مشهورين:

القول الأول: أنه يجب العمل بالقياس شرعًا. وهذا قول جماهير أهل العلم.

القول الثاني: أنه يحرم العمل بالقياس والشرع لم يأت بالتعبد به. فهذا قول الظاهرية.

وهناك من فرق فقال: العلة المنصوصة يجب القياس عليها بخلاف العلة المستنبطة، أو في مسائل ما إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل.

إذن عندنا قولان أساسيان: أحدهما يقول بمشروعية التعبد بالقياس، والآخر يقول: بمنع التعبد بالقياس.

س: ما هي أدلة الجمهور على مشروعية التعبد بالقياس؟.

جـــ: استدلوا بأدلة: الدليل الأول: عموم قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} (الحشر: ٢)، وذلك أن الاعتبار هو الانتقال من مكان إلى مكان وإعطائه حكمه في وجود معناه، ولذلك يقال: عَبَر النهر. أي تجاوز من مكان إلى مكان، فهكذا القياس، مجاوزة محل إلى آخر وإعطائه حكمه لتماثلهما فيكون القياس مأمورًا به لعموم هذه الآية.

واعترض على الاستدلال بهذه الآية بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: أن المراد بقوله: {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، الاتعاظ، ولا يُراد به القياس، ويدل على ذلك أنه قبل هذا قال: {يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ} (الحشر: ٢)، ولا يصح أن يذكر القياس بعد ذلك، فلو قال: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا النبيذ على الخمر. لكان هذا الكلام ركيكًا.

وأجيب: بأن الاعتبار يشمل القياس ولذلك لو قال: يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا أنفسكم عليهم فإنه متى حصل منكم مِثل فعلهم حصل عليكم مثل العقوبة الحاصلة عليهم. لكان مقبولًا وكان أمرًا بالقياس.

الاعتراض الثاني: أن الآية إنما دلت على مشروعية الاعتبار بالمعنى الكلي، والأمر بالكلي ليس أمرًا بجزئياته.

وأجيب: بمنع ذلك، بل الأمر في القاعدة الكلية أمر بكل جزئية من جزئياتها، فهنا عموم والعموم يُطبق على كل أفراده، ويدل على أنه للعموم جواز ورود الاستثناء عليه.

الاعتراض الثالث: أن الآية في دلالتها على القياس إنما تدل عليه بطريق ظني والقياس أصل، فلا بد من دليل قاطع.

وأجيب عن هذا: بأن المقصود بالقياس هو العمل والعمل يكفي فيه الظن، كما يمكن أن يجاب بأن هذا الدليل يعتضد ببقية الأدلة فيكتسب القطعية.

الدليل الثاني من أدلة الجمهور: حديث معاذ –رضي الله عنه– لما أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن وقال له: (بم تحكم؟)، قال: بكتاب الله. قال: (فإن لم تجد؟)، قال: فبسنة رسول الله. قال: (فإن لم تجد؟)، قال: اجتهد رأيي. فهنا أقره النبي صلى الله عليه وسلم على الاجتهاد ومن أنواع الاجتهاد استعمال القياس، وذِكر أبي موسى هنا لا أدري ما وجهه، ولا أذكر أن هناك حديثًا بهذا المعنى في ذكر أبي موسى.

اعترض على الاستدلال بهذا الحديث بعدد من الاعتراضات:

الاعتراض الأول: ضعف هذا الحديث. ولكن جماعة من أهل العلم قووا هذا الحديث واحتجوا به.

الاعتراض الثاني: بأن الحديث قبل نزول قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ} (المائدة: ٣)، فلما أُكمل الدين لم نحتج إلى القياس.

وأجيب عن هذا: بأن من كمال الدين إثبات مشروعية القياس، كما أجيب: بأن المراد بالآية هو الأصول سواء التي يُقاس عليها أو أصول العقيدة، قال: لعدم النص على جميع الفروع. وهناك فروع لم يُذكر حكمها.

الدليل الثالث من أدلة الجمهور على حجية القياس: إجماع الصحابة، فقد أجمع الصحابة –رضوان الله عليهم- على الاحتجاج بالقياس، والإجماع حجة شرعية قاطعة، ويدل على ذلك عدد من الوقائع:

منها: أن أبا بكر الصديق –رضي الله عنه- قال في الكلالة –يعني في تفسير الكلالة-: أقول برأيي الكلام ما عدا الوالد والولد. يعني الذي مات وليس عنده وارث أو ولد، ولما قال أقول برأيي، دل على أنه يحتج بالرأي ومن الرأي القياس.

ومنها: أن عمر أمر أبا موسى –رضي الله عنهما- باستعمال القياس وقال في الجد: أقضي فيه برأيي. فهذا تسويغ للعمل بالرأي والقياس.

ومنها: قول عثمان –رضي الله عنه-: إن اتبعت رأيك فسديد. يقوله لعمر –رضي الله عنه-.

ومنها: قول علي –رضي الله عنه-: اجتمع رأيي ورأي عمر في أم الولد ألا يُعن. فاستعمل الرأي وهو من القياس.

ومنها: قياس ابن عباس الجد على ابن الابن، فإن ابن الابن يحجب الإخوة، قال: فكذلك الجد يحجب الإخوة. و لم يُنكر عليهم استعمال القياس ولو وُجد إنكار لاشتهر ذلك الإنكار.

واعترض على هذا الاستدلال بعدد من الاعتراضات:

منها: أنه قد ورد عن الصحابة أنهم ذموا القياس في مواطن، فقال أبو بكر مثلًا: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأيي.

وأجيب: أن هذا الذم من الصحابة في القياس الذي فقد شرطًا من شروط الصحة جمعًا بين النصوص الواردة عنهم بمشروعية القياس والنصوص الواردة بذمه.

الدليل الرابع من أدلة الجمهور: قالوا: إن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب ظن الحكم في الفرع. يقول: إذا كان عندنا أصل ورد بحكمه دليل لعلة معينة، هنا عللنا الحكم في الأصل بناء على وجود النص، وهذا يوجب أن نظن أن الفرع يماثل الأصل في الحكم، لماذا؟ لتماثلهما، فحينئذ عندنا أمران: إما أن نلحق الفرع بالأصل، والثاني: ألا نلحق الفرع بالأصل.



س: هل يمكن أن نعمل الاحتمالين معًا؟.

جـــ: لا.

س٢: هل يمكن أن نترك هذين الاحتمالين؟.

جـــ: لا.

إذن لم يبق معنا إلا احتمالان:

الأول: أن نلحق الفرع بالأصل بناء على وجود العلة.

الثاني: ألا نلحقه.

س: فأيهما أقوى؟.

جـــ: نقول: الأقوى أن نلحقه به لمماثلته له في العلة، فهذا هو الراجح، فتعين العمل بالراجح.

نفسر كلام المؤلف: قال: إن ظن تعليل الحكم في الأصل بعلة توجد في الفرع يوجب أن نظن أن الحكم موجود في الفرع، فعندنا نقيضان: إعمال القياس، وعدم إعمال القياس، هل يمكن أن نتركهما؟ لا يمكن، هل يمكن أن نعمل بهما معًا؟ لا يمكن، والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما، يبقى عندنا احتمالان: الأول: إعمال القياس، والثاني: عدم إعمال القياس. ولكن إعمال القياس أرجح وأقوى وهو أغلب على الظن؛ ولذا قال: والعمل بالمرجوح وهو ترك القياس ممنوع، فتعين العمل بالراجح وهو: إعمال القياس وإلحاق الفرع بالأصل في الحكم؛ لوجود العلة.

ثم ذكر المؤلف أدلة القائلين بعدم حجية القياس:

الدليل الأول: استدلوا بعمومات آيات قرآنية:

الأولى: قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ} (الحجرات: ١)، قالوا: القياس تقدم بين يدي الله ورسوله فيكون منهيًا عنه في هذه الآية.

وأجيب عن هذا: بأن القياس مقرر في الكتاب والسنة، وبالتالي ليس تقدمًا بين يدي الله ورسوله بل هو عمل بكلام الله وكلام رسوله.

الثانية: قوله تعالى في المنهيات: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (الأعراف: ٣٣)، قالوا: القياس قول بلا علم فيكون منهيًا عنه لهذا الآية.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن يقال: بأن الظن الغالب نوع من أنواع العلم، أو يقال: بأن إعمال القياس قد قامت عليه أدلة قاطعة تثبت العلم والجزم والقطع عند من يعمل به.

الثالثة: في قول الله تعالى: {وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ} (الإسراء: ٣٦)، قالوا: القياس لا ينتج العلم وقد نهينا عن اتباع ما ليس لنا به علم فنكون قد نهينا عن اتباع القياس.

وأجيب: بأن إعمال القياس نعلمه ونجزم به لقيام الدليل على مشروعية العمل به.

الرابعة: في قول الله تعالى: {وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} (النجم: ٢٨)، قالوا: هذا نهي عن التمسك بالظن، وبيان أنه لا يغني من الحق شيئًا.

وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن المراد الظن المقابل للحق المقطوع به، والقياس لا يتقابل مع الدليل القطعي والحق وبالتالي لا تكون الآية قد نهت عنه.

الخامسة: في قول الله تعالى: {وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ} (الأنعام: ٥٩)، قالوا: فدل ذلك على أن جميع الأشياء مذكورة أحكامها في الكتاب، فدل هذا على أننا لا نحتاج للقياس.

وأجيب عن هذا: بجوابين:

الجواب الأول: أن الآية ليست في القرآن وإنما في اللوح المحفوظ، فكل شيء في الدنيا قد سُجلت أخباره في اللوح المحفوظ، وليس المراد القرآن.

الجواب الثاني: أننا إذا رجعنا إلى القرآن وجدنا أنه قد مهّد لنا الاحتجاج بالقياس، فيكون القياس محتجًا به؛ لأنه قد ورد الاحتجاج به في الكتاب.

الدليل الثاني: حديث: (تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب، وبرهة بالسنة، وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك ضلوا)، قالوا: فدل هذا على أن إعمال القياس من أنواع الضلال.

وأجيب عن هذا: بأن النصوص قد دلت على حجية القياس، فنجمع بين هذا الدليل وغيره من الأدلة فنقول: المراد إعمال القياس بترك الكتاب؛ لأنه قال: في الزمن الأول يعملون بالكتاب، ووقت الضلال يعملون بالقياس، فدل هذا على أن المراد به عملهم بالقياس الذي يستلزم ترك الكتاب، والقياس الذي فيه ترك للكتاب والسنة فاسد الاعتبار، على أن هذا الحديث ضعيف الإسناد لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الدليل الثالث: أن بعض الصحابة –رضي الله عنهم- ذم القياس ولم يوجد له مُنْكِر في زمانهم فيكون الإجماع قد انعقد في عهد الصحابة على ذم القياس.

وأجيب عن هذا: بأنه قد ورد عنهم إعمال القياس فبالتالي نوفق بين هذه الأدلة فنقول: ما ذموه من القياس هو القياس الباطل الذي لا توجد فيه شرائط القياس الصحيح.

الدليل الرابع: أن الإمامية نقلوا عن أهل البيت إنكار الاحتجاج بالقياس.

وأجيب عن هذا: بأن إجماع أهل البيت ليس بحجة كما تقدم، على أن أهل البيت قد نُقل عنهم الاحتجاج بالقياس، فإن الزيدية يخالفون الإمامية والاثني عشرية فيروون عن أهل البيت أنهم يُعملون القياس.

الدليل الخامس: أن القياس يؤدي إلى الاختلاف والمنازعة وهذا منهي عنه في الشرع في قوله تعالى: {وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ} (الأنفال: ٤٦).

وأجيب: بأن الآية في الحروب؛ لأنه في أول الآية: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا} (الأنفال: ٤٥)، واستدل المؤلف على ترك عموم الآية بهذا المعنى بحديث: (اختلاف أمتي رحمة)، فدل هذا على تسويغ الاختلاف. وهذا فيه نظر، فإن الصواب: أن الأصل إعمال عموم النصوص وعدم تخصيصها بأسبابها، ولكن القياس لا يؤدي إلى الاختلاف والمنازعة بل يؤدي إلى الاتفاق، فمتى كان الجميع يحتجون به أدى ذلك إلى اتفاقهم على إعماله، وأما حصول الاختلاف فهذا أمر كوني وله مصلحة شرعية، فإنه يؤدي إلى تباحث الناس في المسائل الشرعية، وأما حديث: (اختلاف أمتي رحمة)، فلا يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم.

والاختلاف ليس من الأمور التي يُرغب فيها في الشرع، فقال تعالى: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ} (آل عمران: ١٠٥)، وأما قوله تعالى: {وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ} (هود: ١١٨، ١١٩)، فإن قوله: {وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ}، أي ليرحمهم، أراد الله أن يرحم العباد باتباعهم الشرع وليس المراد خلقهم من أجل أن يختلفوا.

الدليل السادس: أن الشارع لا يماثل في الحكم بين المتماثلات بل يفرق بينها مما يدل على أن القياس غير معتبر، ولذلك قال: الشارع فضل بين الأزمنة تفضيله بين الأزمنة جعل هناك ليلة قدر، وهناك يوم عيد، فتفضيله بين الأزمنة مع تماثلها وتساويها يدل على أنه لا يُعمل القياس، وكذلك فضّل بين الأمكنة فمكة والمدينة ليست كغيرها من الأمكنة مع أنها كلها أمكنة متماثلة من جهة الصورة، وهكذا فرق بين الصلوات المفروضة، فالمغرب والفجر لا تقصر، وبقية الصلوات تقصر مع أنها كلها صلوات مفروضة، مما يدل على أن الشرع لا يعطي الأشياء المتماثلة أحكامًا متساوية.

وأيضًا لا يعطي الأشياء المختلفة أحكامًا مختلفة، فقد يجمع بين المتخلفات ولذلك جعل التراب ملحق بالماء في استباحة الصلاة والتطهير وأوجب التعفف يعني التقنع والتستر وتغطية الوجه على الحرة الشوهاء غير الجميلة دون الأمة الحسناء مع أن الأمة الحسناء أولى أن يقال: بوجوب تغطية الوجه عليها.

وفرق الشارع وقال: سارق الشيء القليل فوق النصاب تُقطع يده، وغاصب الشيء الكثير لا تقطع يده، مما يدل على أن الشارع لا يلتفت إلى العلل، وكذلك جلد بقذف الزنا دون القذف بالكفر، مع أن القذف بالكفر أعظم وهذا ينافي القياس.

وأجيب: بأن من شروط القياس أن نعرف العلة وأن نتحقق من وجودها في الفرع، فإذا لم نعرف العلة لم يصح القياس وهذه الأمثلة التي ذكرتموها من هذا المعنى، وبذا يترجح قول الجمهور: أن القياس حجة شرعية يجب العمل بها.

قوله: الثانية: قال النَّظام والبصري وبعض الفقهاء: التنصيص على العلة أمر بالقياس، وفرق أبو عبد الله بين الفعل والترك. لنا: إذا قال: حرمت الخمر لكونها مسكرة، يحتمل عِلّية الإسكار مطلقًا، وعِلّية إسكارها، قيل: الأغلب عدم التقييد. قلنا: فالتنصيص وحده لا يفيد، قيل: لو قال: علة



الحرمة الإسكار لاندفع الاحتمال. قلنا: فيثبت الحكم في كل الصور بالنص: هذه المسألة ______٣٦:٠٧ مذهب ولاية الذين لا يحتجون بالقياس، فإنهم قالوا: إذا كانت العلة منصوصة فإننا نثبت حكم الأصل في الفرع لا بواسطة القياس وإنما بواسطة اللغة، وبالتالي يقاربون مذهب الجمهور في هذه المسألة، وقال: عن النظام بأن التنصيص على العلة هذا يكون أمرًا بالقياس في ذلك الموطن، وفرّق أبو عبد الله بين الفعل والترك، فقال: بأنه في الترك يكون أمرًا بالقياس، كما لو قال: لا تعطي هذا الرجل فإنه فاجر. فإنه يكون نهيًا عن إعطاء كل فاجر، بينما لو قال: أعطي هذا الرجل لفقره. فقال أبو عبد الله: لا يكون أمرًا بالقياس ولا يكون أمرًا بإعطاء كل فقير. والجمهور على أن التنصيص على العلة ليس أمرًا بالقياس وإنما نثبت القياس فيه بناء على النصوص الواردة في مشروعية الاستدلال بالقياس.

واستدل المؤلف بأنه لو قال قائل: لو قال الشرع حرمت الخمر لكونها مسكرة. فإنه يحتمل احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يكون وصف الإسكار علة مطلقًا فيقتضي الإلحاق.

والاحتمال الثاني: أن المراد لكونها مسكرة فيختص الحكم بالخمر لهذا المعنى، ومثاله: لو قال: أعطي فلانًا فإنه فقير. فإنه يحتمل أن المراد لفقر فلان أعطه وبالتالي تكون العلة مجموع فيها الأمرين: الفقر، وكونه منسوبًا إلى فلان هذا، وبالتالي لا يتعدى الحكم، ويحتمل أن العلة الوصف المجرد للفقر، فإذا تردد بين الاحتمالين فلا يحق لنا أن نرجح أحد الاحتمالين بدون دليل.

وأجيب عن هذا: بأن الأغلب من الناس عندما يعللون حكمهم بأنهم لا يريدون خصوص المحل وإنما يريدون كل محل وجدت فيه تلك العلة، وأجاب: بأن التنصيص وحده لا يفيد التقييد ولا يفيد الأمر بالقياس.

ثم اعترض باعتراض آخر: بأنه لو قال: علة الحرمة الإسكار لاندفع الاحتمال، إن قلنا: بأنه يحتمل احتمالين، قال: يمكن أن يدفع الاحتمال الذي أوردتموه بقوله: علة الحرمة الإسكار. وقلنا: لو قال هذا اللفظ لكان إثباتًا للحكم بالنص في جميع الصور.

ومذهب البصري والنّظام له قوته وهو قريب ولكن المسألة ليست في كلام الشارع فقط، لأن كلام الشارع فيه قرينة وهو أمره باستعمال القياس، لكن في غيره من كلام الناس لا يوجد فيه دليل على استعمال القياس، مثال هذا: لو قال في الوصية: أعطوا محمدًا لكونه ابن عمي. فحينئذ هل نعطي بقية أبناء عمه؟ نقول: لا نعطي بقية أبناء العم. لماذا؟ لأنه قد نص على المحل، وإن كان يقولون: إن النص هنا على المحل الخاص. دليل على اختصاص الحكم به بخلاف ما لو كان الحكم معلقًا باسم لا يختص بذات واحدة مثل لفظ: الخمر. وعلى كل الخلاف فيها يسير وهو تقليل من الخلاف المحكي في المسألة التي قبلها.

قوله: الثالثة: القياس إما قطعي أو ظني فيكون الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساويًا: كقياس الأمة على العبد في السِّراية، أو أدون، كقياس البطيخ على البر في الربا.

قيل: تحريم التأفيف يدل على تحريم أنواع الأذى عرفًا، ويكذبه: قول الملك للجلاد: اقتله ولا تستخف به.

قيل: لو ثبت قياسًا لما قال به منكره. قلنا: القطعي لم ينكر. قيل: نفي الأدنى يدل على نفي الأعلى، كقولهم: فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير. قلنا: أما الأول: فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل. وأما الثاني: فلأن النقل فيه ضرورة، ولا ضرورة هنا: هذه المسألة يدخل فيها جزئيات متعددة:

الأول: في مفهوم الموافقة.

والثاني: في الإلحاق بنفي الفارق، هل تسمى قياسًا أو لا؟.

وقال المؤلف: القياس ينقسم إلى قطعي، وإلى ظني، فالقطعي هو الذي كانت مقدماته قطعية فتكون نتيجته قطعية، والظني ما كان إحدى مقدماته ظنية، فإذا كان كذلك فحينئذ قد يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، ومثّل له بمسألة تحريم التأفيف في قوله: {فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ} (الإسراء: ٢٣)، فإنه يدل



على تحريم الضرب من باب أولى، فيكون هذا قياسًا ونعمل به على أنه قياس. والجمهور على أنه دلالة لغوية يؤخذ من لغة العرب.

قال: وقد يكون الإلحاق بنفي الفارق مساويًا كقياس الأمة على العبد في السِّراية، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (من أعتق عبدًا له فيه شرك قوّم عليه)، فقالوا: الأمة تُلحق بالعبد؛ لأنها في معناه، ولا نحتاج إلى ذكر العلة هنا، وهذا يقال له: إلحاق بنفي الفارق، وهما متساويان.

والثالث: قد يكون القياس يثبت الحكم في الفرع مع كونه أدون في العلة من الأصل، ومثاله: ورد في الحديث: (البُر بالبُر ربا إلا يدًا بيد)، ثم قسنا عليه البطيخ في جامع الطُعم، فنقول: البطيخ أدون في الحكم من البُر.

اعترض على هذا: بأن المسألة الأولى وهي في مفهوم الموافقة لم يؤخذ الحكم بطريق القياس، إنما أُخذ بطريق العُرف. ورده المؤلف؛ لأنه في مرات قد يقول الملك للجلاد: لا تؤذيه بأي نوع من الأذى حتى تقتله. فنهاه عن الأذى وأمره بالقتل، لكن وُجد معنى آخر ألا وهو أن الملك أراد من هذا المقتول ألا يستريب وألا يفعل شيئًا للتخلص من القتل.

واعترض باعتراض آخر: أن هذه الأنواع لو كانت من باب القياس لأنكرها الظاهرية ومن ماثلهم الذين يقولون بعدم حجية القياس، ولما أثبتوها دل ذلك على أنها دلالة لغوية وليست قياسًا.

وأجاب المؤلف: بأن هذه لا قيس، لما كانت قطعية لم يوجد فيها خلاف.

واعترض آخرون: بأن نفي الأدنى يدل من جهة التلازم على نفي الأعلى، فإنه لو قال: والله ليس عندي ريال. فهذا يدل على أنه لا يملك ما فوق الريال، قالوا: فهذا دلالة تلازم من ذات اللفظ؛ كقولهم: فلان لا يملك الحبة ولا النقير ولا القطمير فيُفهم منه بدلالة التلازم اللغوي أنه لا يملك ما فوق ذلك، وأنه لا يملك شيئًا أصلًا، ولا يتوقف هذا على فهم القياس.

وأجاب: أما الأول: فلأن نفي الجزء يستلزم نفي الكل، أما الأول الذي هو الحبة، لما نفى الحبة الواحدة دل ذلك على أنه لا يملك الحبتين، أما الثاني: وهو أن النقير فإنه قد قال: نُقرة في الأصل النقطة التي تكون على حبة النواة على الفصم في ظهرها نقطة فقال: بأنه لا يملك النقير أراد أنه لا يملك التمرة

والعرب تنقل الكلام فتجعل اللفظ بدل أن يدل على الشيء يدل على مرافقه أو ملازمه، فهنا نُقل الكلام من أجل ضرورة تصحيح الكلمة؛ لأنه لا يمكن أن يملك أحد النقير، وهذا لا يماثل بقية المسائل، ومثله: القطمير، فإن المراد بالقطمير الغلاف الذي يكون على النواة، استُعمل القطمير وأريد به ذات التمرة، فهنا نُقل الكلام من دلالة اللفظ إلى دلالة أخرى من أجل أن نصحح الكلام.

والصواب: أن مفهوم الموافقة دلالة لغوية ولذلك نجريه في كلام الناس.

قوله: الرابعة: القياس يجري في الشرعيات، حتى الحدود، والكفارات، لعموم الدلائل، وفي العقليات عن أكثر المتكلمين، وفي اللغات عند أكثر الأدباء، دون الأسباب والعادات، كأقل الحيض وأكثره: تقدم معنا أن القياس حجة، وأنه يُستدل به في إثبات الأحكام الشرعية، فقد قام الدليل على ذلك، يبقى عندنا هل يصح لنا أن نثبت الحدود بناء على القياس؟ مثال ذلك: لو قال قائل: بأن الزاني يقام عليه الحد فيلحق به اللائط. أو يقول قائل: بأن من أخذ المال بيده وأخرجه من حرزه أُقيم عليه حد القطع، فكذلك من أخرج المال من الحسابات البنكية بواسطة دخوله بالشبكة. فهنا إثبات لحكم بالقياس في باب الحدود، والجمهور يجيزونه ويصححون إعمال القياس في الحدود خلافًا للحنفية، ويستدلون على ذلك: بأن عموم أدلة القياس تشمل القياس في الحدود، ومثله في باب الكفارات، فمثلًا في من عدم الهدي في الحج يصوم عشرة أيام. من ترك واجبًا فعليه دم، ومن عدم الدم؟ هل نلحقه بعادم الهدي فنقول: يصوم عشرة أيام؟ هذا قياس في الكفارات، والجمهور على إثبات القياس في الكفارات.

أما في المسائل العقلية: فالمراد بالمسائل العقلية ما يؤخذ من طريق العقل، وفي الغالب أن يريد بهذه اللفظة مسائل المعتقد؛ لأن كثيرًا من مسائل المعتقد تُبنى عندهم على العقل، وبالتالي يجرون القياس فيها.

والصواب: الاحتجاج بالقياس في المسائل التي ثبتت أحكامها في النصوص الشرعية، ويدل على ذلك أن الله عز وجل استعمل القياس في مثل هذه القضايا، فأثبت المعاد بقياس النشأة الآخرة على النشأة الأولى، وبقياسه على إحياء الأرض الميتة بإنزال الأمطار عليها، ونحو ذلك.



وأما هل يجري القياس في اللغات؟ فأكثر الأدباء يجرون القياس في اللغات، وليس المراد هنا أسماء الذوات وإنما المراد الأسماء التي تطلق على ذوات لمعنى فيها، وبالتالي يقولون: بأن سمينا عددًا من المخترعات الجديدة لوجود معنى موجود في غيرها، فسمينا الجوال بهذا الاسم، وبعضهم يسميه النقال؛ لوجود هذه الخاصية فيه، وسمينا السيارة بهذا الاسم، وسمينا النظارات، والنظارات الأصل أن تكون هي التي تشاهد وتكبر، لكنها يُنظر بها أثبتنا الاسم هذا من طريق القياس اللغوي.

وأما هل يجري القياس في الأسباب؟ الأسباب بمثابة الحكمة التي تكون للأحكام ولذلك فهي في الغالب غير منضبطة ومن ثم قال الجمهور: بأنه لا يجري القياس في الأسباب.

وأما بالنسبة للعادات: فإن ما يعتاده الإنسان ويتكرر معه لا يؤخذ من طريق القياس، وبالتالي لا يصح أن نستدل في العادات بالقياس؛ لأن العادات تتبع اختيار الناس والناس يختلفون في اختياراتهم.

قوله: الباب الثاني: في أركانه: إذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلًا، والثانية فرعًا، والمشترك علة وجامعًا، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلًا، والإمام: الحكم في الأولى أصلًا والعلة فرعًا، وفي الثانية بالعكس: هذا الباب معقود في أركان القياس وأحكام كل ركن من هذه الأركان، والقياس فيه أربعة أركان: الأصل؛ لأننا قلنا قبل في تعريف القياس: إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في العلة، فعندنا حكم، ومعلوم الأولى التي هي الأصل، ومعلوم الثانية التي هي الفرع، وعندنا الجامع وهو العلة، فهذه أربعة أركان، مثال ذلك: النبيذ مسكر فيحرم كالخمر. الأصل: الخمر، الفرع: النبيذ، العلة: الإسكار، الحكم: التحريم، بالنسبة للأصل هنا ما هو؟ هل هو المحل الذي هو الخمر كما ذكرنا؟ أو الدليل الدال على تحريم الخمر؟ أو العلة والمعنى الذي من أجله ثبت الحكم في الخمر؟ أقوال لهم.

قال: والإمام. يقصد به الرازي، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل هو الأصل، والإمام جعل الحكم في الأولى هو الأصل.

إذن عندنا ثلاثة أقوال، وبناء على كلام الإمام جعل العلة فرعًا؛ لأنها تؤخذ من حكم الأصل، إنها مأخوذة فجعلها فرعًا، وقال: جعل الإمام الحكم في محل الوفاق الحكم هو الأصل وجعل العلة هي الفرع.

وذلك لأننا إذا أثبتنا الحكم في الأصل قلنا: لا بد له من علة نستخرجها من الأصل، فتكون العلة فرع لذلك الأصل، وأما في محل الخلاف فإنا العلة تكون أصلًا والحكم في الفرع يكون فرعًا للعلة، وذلك لأننا نثبت الحكم في الفرع بناء على وجود العلة في ذلك الفرع.

إذن هذه اختلاف في اصطلاحات، ما الذي نسميه أصلًا وما الذي نسميه فرعًا.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لكل خير وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: هل يمكن أن يقال بأن القياس الأولولي هو الإلحاق بنفي الفارق أُجمع عليه؟.

جـــ: هذا ينبني على استقراء أقوال الناس وليس عندي استقراء.

س٢: يقول: هل يمكن أن نقول: هناك إجماع من العصور الأولى على حجية القياس وبالتالي نبطل قول المتأخرين؟.

جـــ: هم يدعون أن ا لخلاف موجود في الزمان الأول بدلالة ما نُقل عن الصحابة من ذم الرأي، وتقدم الإشارة لهذا.

س٣: متى يقال بالقياس في العبادات؟.

جـــ: إذا وجدت شروط القياس وانتفت موانعه، وسيأتي معنا البحث في شرائط القياس.

س٤: [...] ٥٩:٢٩؟.

جـــ: الظاهرية ينكرون كثيرًا من المسائل والأحكام التي قررها العلماء بناء على القياس في المسائل الفرعية، وإن كان في مرات قد يثبتون الحكم الذي يثبته الجمهور بالقياس بناء على أدلة أخرى من استصحاب أو من تلازم أو من برهان الاعتلال أو من غير ذلك من أنواع الاستدلال وأنواع الدلالات، قد يثبتون بدلالة إشارة أو نحو ذلك.

س٥: السرقة الأدبية ...؟

جـــ: من سماها سرقة؟ أنت؟ هل الشرع سماها سرقة؟ إن كان الشرع سماها سرقة فحينئذ الإلحاق من باب الاستدلال بالعموم ليس الاستدلال بالقياس، وبالتالي ما هو المعنى الذي من أجله سمي أخذ المال سرقة؟ أنه أخذ مال بخفية فهنا هل هذا ينطبق هذا الفعل السرقة الأدبية ينطبق عليه هذا المعنى؟ أخذ مال بطريق الخُفية؟ نقول: لا، هذا ليس سرقة في المعنى اللغوي. هل نلحقها بطريق القياس؟ عندنا شرائط للقياس ستأتي معنا وبالتالي نطبق الشرائط التالية على هذا الفرع الفقهي.

الشريط الثامن عشر: مسالك العلة.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

هذا لقاء جديد نتباحث فيه أركان القياس، وقد تقدم معنا أن القياس له أربعة أركان:

أولها: الأصل، وهو المحل المقاس عليه.

والثاني: الفرع، وهو المحل الذي يُراد إثبات الحكم فيه.

الثالث: الحكم الذي نُقل من الأصل إلى الفرع وعُدي من الأصل إلى الفرع.

الرابع: العلة، وهو الوصف المقتضي للحكم الذي ترتب على وجوده في الفرع والأصل إلحاق الفرع بالأصل في الحكم.

ولعلنا -بإذن الله عز وجل- أن نتكلم عن هذه الأركان بالتفصيل ببيان المراد منها، وشروطها في هذا اللقاء.

*** المتن ***

الباب الثاني: في أركانه

إذا ثبت الحكم في صورة لمشترك بينهما وبين غيرها تسمى الأولى أصلًا، والثانية فرعًا، والمشترك علة وجامعًا، وجعل المتكلمون دليل الحكم في الأصل أصلًا، والإمام: الحكم في الأولى أصلًا والعلة فرعًا، وفي الثانية بالعكس، وبيان ذلك في فصلين:

الفصل الأول

في العلة

وهي المعرف للحكم. قيل: المستنبطة عُرِفت به فيدور. قلنا: تعريفه في الأصل، وتعريفها في الفرع، فلا دور.

والنظر في أطراف:



الطرف الأول: في الطرق الدالة في العلية:

الأول: النص القاطع: كقوله تعالي: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً} (الحشر: ٧)، وقوله عليه السلام: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)، وقوله: (إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة).

والظاهر: (اللام): كقوله تعالي: {لِدُلُوكِ الشَّمْسِ} (الإسراء: ٧٨)، فإن أئمة اللغة قالوا: اللام للتعليل، وفي قوله تعالي: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ} (الأعراف: ١٧٩)، وقول الشاعر:

لدوا للموت وابنوا لخراب.

للعاقبة مجازًا، و(إنَّ) مثل: (ولا تقربوه طيبًا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيًا)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) و(الباء) مثل: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ} (آل عمران: ١٥٩).

الثاني: الإيماء، وهو خمسة أنواع:

الأول: ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، وتكون في الوصف أو الحكم، وفي لفظ الشارع، أو الراوي، مثاله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا...} (المائدة: ٣٨)، (لا تقربوه طيبًا فإنه ...)، (زنى ماعز فرجم).

فرع: ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية، وقيل: إذا كان مناسبًا. لنا: أنه لو قيل: أكرم الجاهل، وأهن العالم. قبح، وليس لمجرد الأمر، فإنه قد يحسن فهو لسبق التعليل. قيل: الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل، قلنا: يجب دفعًا للاشتراك.

الثاني: أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه، كقول الأعرابي: أفطرت يا رسول الله، فقال: (أعتق رقبة)، لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جوابًا، والسؤال معاد فيه تقديرًا فالتحق بالأول.

الثالث: أن يذكر وصفًا، لو لم يؤثر لم يُفد، مثل: (إنها من الطوافين عليكم)، (تمرة طيبة وماء طهور)، وقوله: (أينقص الرطب إذا جف؟)، قيل: نعم، قال: (فلا إذًا)، وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم: (أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته).

الرابع: أن يفرق الحكم بين شيئين بذكر وصف، مثل: (القاتل لا يرث)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدًا بيد) .

الخامس: النهي عن مفوت الواجب، مثل: {وَذَرُوا الْبَيْعَ} (الجمعة: ٩).

الثالث: الإجماع ، كتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث، بامتزاج النسبين.

الرابع: المناسبة، المناسب: ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا، هو حقيقي، دنيوي، ضروري، كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر عن المسكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا. ومصلحي كنصب الولي للصغير، وتحسيني كتحريم القاذورات، وأخروي كتزكية النفس، وإقناعي يظن مناسبًا فيزول بالتأمل فيه.

والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة، أو في جنسه، كامتزاج النسبين في التقديم ، أو بالعكس، كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة، أو جنسه في جنسه، كإيجاب حد القاذف على الشارب، لكون الشرب مظنة القذف، والمظنة قد أقيمت مقام الظنون، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلًا وإحسانًا فحيث ثبت حكم وهناك وصف، ولم يوجد غيره ظُن كونه علة، وإن لم تعتبر، هو المناسب المرسل: اعتبره مالك.

والغريب هو: ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه، كالطعم في الربا.

والملائم: ما أثر جنسه في جنسه أيضًا. والمؤثر: ما أثر جنسه فيه.

مسألة: المناسبة لا تبطل بالمعارضة، لأن الفعل وإن تضمن ضررًا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع، لكن يندفع مقتضاه.



الخامس: الشَّبة: قال القاضي: المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب، أو بالتبع كالطهارة، لاشتراط النية، فهو الشَّبه، وإن لم يناسب فهو الطرد، كبناء القنطرة للتطهير.

وقيل: ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه وإلا الطرد.

واعتبر الشافعي: المشابهة في الحكم، وابن عُلية: في الصورة، والإمام: ما يظن استلزامه، ولم يعتبر القاضي مطلقًا. لنا: أنه يفيد ظن وجود العلة، فيثبت الحكم. قال: ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع، قلنا: ممنوع.

السادس: الدوران، هو أن يحدث الحكم بحدوث وصف، وينعدم بعدمه، وهو يفيد ظنًا، وقيل: قطعًا، وقيل: لا قطعًا ولا ظنًا.

لنا: أن الحادث له علة، وغير المدار ليس بعلة؛ لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف، وإلا فالأصل عدمه، وأيضًا: عِلية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها؛ لأن ماهية الدوران: إما أن تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات، أو لا تدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض، والأول ثابت، فانتفى الثاني. وعورض بمثله. وأجيب: بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض.

قيل: الطرد لا يؤثر، والعكس لم يعتبر. قلنا: يكون للمجموع ما ليس لأجزائه.

السابع: التقسيم الحاصر: كقولنا: ولاية الإجبار إما أن لا تعلل، أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما، والكل باطل، سوى الثاني، فالأول والرابع للإجماع، والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام: (الثيب أحق بنفسها)، والسبر غير الحاصر، مثل أن تقول: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت. فإن قيل لا علة لها، أو العلة غيرها، قلنا: قد بينا أن الغالب على الأحكام تعليلها، والأصل عدم غيرها.

الثامن: الطرد، وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه، فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب، وقد قيل: تكفي مقارنته في صورة، وهو ضعيف.

التاسع: تنقيح المناط: بأن يبين إلغاء الفارق، وقد يقال: العلة إما المشترك، أو المميز، ولا يكفي أن يقال: محل الحكم إما المشترك أو مميز الأصل، لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم.

تنبيه: قيل: لا دليل على عدم عليته، فهو علة. قلنا: لا دليل على عليته فليس بعلة. قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به. قلنا: هو دور.

*** الشرح ***

قوله: وبيان ذلك في فصلين: الفصل الأول في العلة، وهي: المعرف للحكم. قيل: المستنبطة عُرِفت به فيدور. قلنا: تعريفه في الأصل، وتعريفها في الفرع، فلا دور: أراد المؤلف هذا بيان حقيقة العلة، والعلماء لهم ثلاثة مناهج في حقيقة العلة:

القول الأول: أن العلة تؤثر في الحكم وتقتضي بنفسها، وهذا مذهب المعتزلة.

القول الثاني: أن العلة تُعَرِّف بالحكم ولا تؤثر فيه، وهذا مذهب الأشاعرة وهو الذي سار عليه المؤلف هنا.

القول الثالث: أن العلة تؤثر في الحكم بجعل الله عز وجل لا بذاتها. وهذا هو قول أهل السنة وهو الذي تجتمع عليه أدلة الفريقين.

فقال المؤلف في العلة: هي المُعَرِّف للحكم. كما هو منهج الأشاعرة، فاعترض على هذا التعريف للعلة: بأن العلة المستنبطة عُرِفت بواسطة الحكم، وأنتم تقولون: بأن العلة تعرف الحكم فكيف تكون معرفة به وفي نفس الوقت يكون هو المعرف لها فيكون هذا من قبيل الدور؟، كل واحد منهما يعرف الآخر، فقال المؤلف: تعريف الحكم في الأصل بواسطة الدليل، وتعريف الحكم في الفرع بواسطة العلة، فحينئذ عرفنا العلة من حكم الأصل، وعرفنا حكم الفرع من العلة، قال: فلا يكون هناك دور.

وتقدم معنا أن الصواب: أن العلة وصف يحصل من ترتيب الحكم عليه معنى مقصود للشرع.



قوله: والنظر في أطراف: الطرف الأول: في الطرق الدالة في العلية: الأول: النص القاطع: كقوله تعالي: {كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً} (الحشر: ٧)، وقوله عليه السلام: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)، وقوله: (إنما نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدافة).

والظاهر: (اللام): كقوله تعالي: {لِدُلُوكِ الشَّمْسِ} (الإسراء: ٧٨)، فإن أئمة اللغة قالوا: اللام للتعليل، وفي قوله تعالي: {وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ} (الأعراف: ١٧٩)، وقول الشاعر:

لدوا للموت وابنوا لخراب.

للعاقبة مجازًا، و(إنَّ) مثل: (ولا تقربوه طيبًا فإنه يحشر يوم القيامة ملبيًا)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات) و(الباء) مثل: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ} (آل عمران: ١٥٩): عقد المؤلف الطرف الأول في الطرق، يعني الأدلة التي يُعرف منها أن الوصف علة، وهذه على أنواع:

النوع الأول: النص القاطع، وسمي قاطعًا؛ لعدم وجود الاحتمال فيه، وهو أدوات خاصة أولها: أداة (كي)، فإن لفظة كي تفيد التعليل الصريح، والثانية: كلمة (لأجل)، فإنها تفيد التعليل الصريح، ومثّل له المؤلف بأمثلة.

النوع الثاني من أدلة عِلية الوصف: الأدلة النصية الظاهرة، وهي التي تحتمل معنيين: أحدهما التعليل، والآخر معنى آخر، ويكون معنى التعليل أرجح، ومن أمثلته: (اللام)، فإن اللام قد تُستخدم للتعليل، وقد تُستخدم اللام من أجل بيان العاقبة، فحينئذ قلنا: لما كانت اللام مترددة بين احتمالين وهي في التعليل أرجح غلَّبنا جانب التعليل، ومن أمثلته: في قوله: {وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ} (آل عمران: ١٤٢).

الأداة الثانية من أدوات التعليل الظاهرة (إنَّ)، فإنها مرة تُستخدم للتعليل، ومرة تستخدم للتوكيد، وبالتالي إذا استُعملت في التعليل تكون من باب النص الظاهر.

الأداة الثالثة: (الباء) فإن الباء قد تُستخدم للتعليل، وقد تستخدم للإلصاق، وقد تستخدم للتبعيض، فحينئذ إذا جاءتنا يُراد بها التعليل تكون ظاهرة في التعليل؛ لأنه يحتمل أن يكون المراد بالباء غير التعليل، ومن أمثلته: في قوله عز وجل: {فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ} (آل عمران: ١٥٩).

قوله: الثاني: الإيماء، وهو خمسة أنواع:

الأول: ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، وتكون في الوصف أو الحكم، وفي لفظ الشارع، أو الراوي، مثاله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا...} (المائدة: ٣٨)، (لا تقربوه طيبًا فإنه ...)، (زنى ماعز فرجم).

فرع: ترتيب الحكم على الوصف يقتضي العلية، وقيل: إذا كان مناسبًا. لنا: أنه لو قيل: أكرم الجاهل، وأهن العالم. قبح، وليس لمجرد الأمر، فإنه قد يحسن فهو لسبق التعليل. قيل: الدلالة في هذه الصورة لا تستلزم دلالته في الكل، قلنا: يجب دفعًا للاشتراك.

الثاني: أن يحكم عقب علمه بصفة المحكوم عليه، كقول الأعرابي: أفطرت يا رسول الله، فقال: (أعتق رقبة)، لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جوابًا، والسؤال معاد فيه تقديرًا فالتحق بالأول.

الثالث: أن يذكر وصفًا، لو لم يؤثر لم يُفد، مثل: (إنها من الطوافين عليكم)، (تمرة طيبة وماء طهور)، وقوله: (أينقص الرطب إذا جف؟)، قيل: نعم، قال: (فلا إذًا)، وقوله لعمر وقد سأله عن قبلة الصائم: (أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته).

الرابع: أن يفرق الحكم بين شيئين بذكر وصف، مثل: (القاتل لا يرث)، وقوله عليه الصلاة والسلام: (إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم يدًا بيد) .

الخامس: النهي عن مفوت الواجب، مثل: {وَذَرُوا الْبَيْعَ} (الجمعة: ٩).:

الثالث: الإجماع ، كتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث، بامتزاج النسبين: هنا ذكر المؤلف الطرق الدالة على علية الوصف بطريق الإيماء، والمراد بالإيماء تنبيه اللفظ وإرشاده، والإيماء دلالة اللفظ بطريق الإيماء على عِلية الوصف قال: خمسة أنواع:

أولها: أن يُرتب الحكم على الوصف بالفاء، كما في قوله: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا} (المائدة: ٣٨)، وقد تكون الفاء في الحكم كما تقدم {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}، وقد تكون في الوصف، كما في قوله: (لا تقربوه طيبًا فإنه يُبعث يوم القيامة ملبيًا)، هناك فاقطعوا في الحكم، وهنا (فإنه يبعث) هذا الوصف، العلة، وقد يكون ترتيب الحكم على الوصف بالفاء في لفظ الشارع كما في الحديث، وقد يكون في لفظ الراوي كما في قوله: سها فسجد، زنى فرجم.

ومن ذلك أيضًا: ترتيب الحكم على الوصف، فإنه إذا رتب الحكم على الوصف فإنه يقتضي أن يكون ذلك الوصف هو العلة، كما في قوله: {وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ} (البقرة: ١٩٧)، فهنا العلة كونه يعلمه الله، {فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ} (الزلزلة: ٧)، ما علة رؤية الخير؟ عمل ذرة الخير، فيكون هذا هو العلة. إذا رتب الحكم على الوصف فإنه يقتضي أن يكون الوصف علة سواء كان الوصف مناسبًا أو لم يكن مناسبًا، واستدل المؤلف على ذلك: بأنه لو قال القائل: أكرم الجاهل، وأهن العالم. لكان قبيحًا، مما يدل على أن ذكر الوصف مع الحكم يدل على أن الوصف هو علة الحكم، إذ لو لم يكن علة له لما كان قبيحًا، وليس قُبح هذا اللفظ لمجرد الأمر، قوله: أكرم، وأهن. هذا ليس قبيحًا، فإنه قد يحسن إكرام الجاهل وإهانة العالم بسبب، أهن العالم فلان؛ لسبب اتخذه، فيدل هذا على أن قبح هذا اللفظ ليس لمجرد الأمر وإنما لكون هذه الأوصاف علة لهذه الأحكام، فإنه قد يحسن أن تقول: أكرم الجاهل فلان. فلم يبق إلا أن يكون الوصف يسبق إلى الذهن أنه هو علة الحكم.

اعترض على هذا: بأن هذه الصورة التي معنا، صحيح أنه اقتضى ترتيب الحكم على الوصف لكنه في هذه الصورة فقط، وبقية الصور لا يؤخذ منها. فأجيب: بأن هذا بعيد إن بقيت الصور مشابهة لهذه الصورة، ولو لم نقل بذلك لكان في إدخال الاشتراك بحيث نجعل الاسم الواحد يدل على معنيين مختلفين، وهذا خلاف الأصل.

النوع الثاني من أنواع الإيماء الدالة على علية الوصف: أن يحكم الشارع بعد علمه لصفة المحكوم بحيث يُرتب الحكم على صفة المحكوم عليه.

قوله: كقول الأعرابي: واقعت يا رسول الله: هكذا عندي في النسخة، وفي بعض النسخ: أفطرت يا رسول الله. هذه لها أصل أو خلاف، فالشافعية والحنابلة يقولون: الكفارة لا تجب إلا بالوقاع. وعند الحنفية والمالكية: تجب الكفارة بالإفطار ولو لم يكن هناك وقاع. فلما قال: واقعت يا رسول الله؟ قال: (أعتق رقبة)، أُخذ منه: أن الوقاع علة لوجوب إعتاق الرقبة.

قوله: لأن صلاحية جوابه تغلب كونه جوابًا: أي صلاحية كون لفظ النبي صلى الله عليه وسلم جوابًا على سؤال السائل يغلب على الظن أن كلامه جواب لكلام السائل، فبالتالي كأنه أعاد سؤال السائل في كلامه فقال: إذا واقعت أهلك في رمضان فأعتق رقبة. فحينئذ يلتحق بالأول الذي فيه ذكر الحكم بعد الوصف بصيغة الفاء.

النوع الثالث من أنواع الإيماء التي يُستفاد منها أن الوصف علة: أن يُذكر في الكلام وصف لو لم نجعل ذلك الوصف علة لكان وصفًا غير مؤثر لا يستفاد منه، وهذا على أنواع:

الأول: في حديث: (إنها من الطوافين عليكم والطوافات)، هذا التعليل لماذا؟ تعليل لكون الماء طاهر بعد سؤر الهرة.

الثاني: أن يأتي بذكر وصف لو لم نجعله علة لكان وصفًا عديم الفائدة، كما في قوله صلى الله عليه وسلم في النبيذ -على فرض صحته-: (تمرة طيبة وماء طهور)، هذا أوصاف فيدل على أنه يُشترط في الماء المتوضأ منه أن يكون طهورًا.

الثالث: أن يُسأل الشارع عن وصف في المسألة المسؤول عنها ويرتب الحكم على ذلك الوصف فيكون ذلك الوصف هو علة الحكم، ومثله: لما سئل عن بيع المزابنة قال: (أينقص الرطب إذا جف؟)، فقال: نعم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (فلا إذن).

الرابعة: أن يُسأل الشارع عن حكم فيأتي بحكم محل آخر وينبه لوجود شبه بينهما فحينئذ نأخذ أن هذا الوجه وجه الشبه هو العلة أو مشتمل على العلة، ومن أمثلته: لما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم؟ قال للسائل: (أرأيت لو تمضمت بماء ثم مججته أكان ذلك مفطرًا؟!)، القُبلة لا تفضي إلى



مقصود الجماع، والمضمضة لا تؤدي إلى مقصود الري والسقيا، فنبه هنا بعدم إيصال هذه الأوصاف إلى المقصود على أن القُبلة غير مفسدة للصيام كما أن المضمضة غير مفسدة للصيام.

النوع الرابع من أنواع الإيماء: أن يفرق الشرع في الحكم بين شيئين بحيث يذكر الوصف فيُعلم أن ذلك الوصف هو علة الحكم سواء لم يذكر إلا أحد الشيئين أو ذكر الشيئين معًا، ومن أمثلته: في حديث: (القاتل لا يرث)، هنا لم يذكر إلا مسألة القاتل، فمعناه أن القتل مانع من موانع الإرث، ومثله: حديث: (إذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم)، جواز التفاضل بشرط اختلاف الجنس، فيُعلم بهذا أن اختلاف الجنس هو علة الحكم وهو جواز البيع.

النوع الخامس: النهي عن فعل يفوت الواجب، ومن أمثله: قوله تعالى: {إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ} (الجمعة: ٩)، ما هي علة النهي؟ الخوف من فوات صلاة الجمعة.

الطريق الآخر من مسالك التعليل: الإجماع، فإذا أُجمع على أن علة الحكم في معنى وصف معين فحينئذ يكون ذلك الوصف هو علة الحكم، ومن أمثلته: حديث: (لا يقضي القاضي حين يقضي وهو غضبان)، ما العلة؟ أجمع العلماء على أن علة النهي عن القضاء حال الغضب هي تشوش الذهن، مثّل المؤلف في مسائل الإجماع بمسألة تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين، فقد أجمع العلماء على أن الأخ من الأبوين يقدم على الأخ من الأب، وأجمعوا على أن العلة في تقديم الأخ من الأبوين أنه قد مزج النسبين مع الميت.

قوله: الرابع: المناسبة، المناسب: ما يجلب للإنسان نفعًا أو يدفع عنه ضررًا، هو حقيقي، دنيوي، ضروري، كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر عن المسكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا. ومصلحي كنصب الولي للصغير، وتحسيني كتحريم القاذورات، وأخروي كتزكية النفس، وإقناعي يظن مناسبًا فيزول بالتأمل فيه: هذا طريق آخر من طرق معرفة علة الأحكام: المناسبة، وهو أن يوجد من أوصاف الأصل وصف يناسب تشريع الحكم فحينئذ نثبت الحكم

كلما وُجد ذلك الوصف، مثال ذلك: منع الشارع من القمار، فذهبنا نبحث لماذا منع الشارع من القمار ووجدنا أنه أكل أموال الناس بالباطل، فاستنتجنا من هذا أن علة المنع من القمار هي: أنه أكل أموال الآخرين بالباطل، المناسب على أنواع:

النوع الأول: حقيقي، أن يكون وصف يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة.

النوع الثاني: إقناعي، نتوهم أن فيه مصلحة وليس الأمر كذلك.

س: متى نعرف أن لا مصلحة فيه؟.

جـــ: بالتأمل.

المناسب الحقيقي ينقسم إلى قسمين:

الأول: مناسب أخروي، ومن أمثلته: تزكية النفوس.

الثاني: مناسب دنيوي، نعرف مصلحته في أمور الدنيا، والمناسب الدنيوي ثلاثة أنواع:

النوع الأول: ضروريات، وهي الضروريات الخمس، وهي المحفوظة في جميع الملل، ومثّل له: بحفظ النفس، هذا ضرورة.

قوله هنا: بالقصاص. القصاص هذا وسيلة ليس هو المقصد.

وهكذا مصلحة حفظ الدين ومن ثم شُرِع القتال، والثالث: مناسبة العقل هذا ضروري، ومن أمثلة وسائله: منع المسكرات، وكذلك حفظ المال بالضمان، فلو أتلف مال الآخر لوجب عليه ضمانه، ما يدل على أن حفظ المال من ما تقصده الشريعة، ومثله: حفظ النسب، هذا علة لتشريع الأحكام، ومما قال: بالحد في مسألة الزنا. فهنا وسيلة لتحقيق المقصود السابق وهو حفظ الأنساب. هذا كله في النوع الضروري، وهو الذي لو قُدر فوته لأدى إلى اضطراب أحوال الناس في الدنيا.

النوع الثاني: المناسب المصلحي، والأكثر يسمونه حاجي، ومن أمثلته: نصب الولي للصغير من أجل أن يحفظ ماله، لكن في الحقيقة أن هذا ليس هو الوصف، هذا حكم: نصب الولي.

النوع الثالث: التحسيني، وهو وصف لو قُدر فوته لأدى إلى فوات أفضل الأمور وأحسنها.

فهذه هي أقسام الأوصاف المناسبة.

قوله: والمناسبة تفيد العلية إذا اعتبرها الشارع فيه كالسكر في الحرمة، أو في جنسه، كامتزاج النسبين في التقديم ، أو بالعكس، كالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة، أو جنسه في جنسه، كإيجاب حد القاذف على الشارب، لكون الشرب مظنة القذف، والمظنة قد أقيمت مقام الظنون، لأن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد تفضلًا وإحسانًا فحيث ثبت حكم وهناك وصف، ولم يوجد غيره ظُن كونه علة، وإن لم تعتبر، هو المناسب المرسل: اعتبره مالك.

والغريب هو: ما أثر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه، كالطعم في الربا.

والملائم: ما أثر جنسه في جنسه أيضًا. والمؤثر: ما أثر جنسه فيه.

مسألة: المناسبة لا تبطل بالمعارضة، لأن الفعل وإن تضمن ضررًا أزيد من نفعه لا يصير نفعه غير نفع، لكن يندفع مقتضاه: قال: والمناسبة تفيد العلية: أي نستفيد من كون الوصف مناسبًا أن الشارع يجعله علة، لكن هذا من مقتضاه اختيار مناسبته، ومثّل له بالسكر في الحرمة، والمناسبة أربعة أنواع:

النوع الأول: اعتبار عين الوصف عين الحكم، ومن أمثلته: وصف السكر في حرمة المشروب، فهنا اعتبر عين الوصف عين الحكم، السكر هذا عين الوصف، والتحريم هذا عين الحكم.

النوع الثاني: إذا اعتبر الشارع الوصف بعينه في الجنس، ومثّل لذلك بامتزاج النسبين في التقديم، ففي ولاية النكاح يُقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب، فنستدل من هذا: أن العلة هي امتزاج النسبين المشاركة في الأب والأم.

النوع الثالث: بالعكس، وهو أن يُعتبر جنس الوصف في عين الحكم، مثل: اعتبار المشقة وهو جنس الوصف في عين الحكم من قصر الصلاة، أو الفطر، ومثّل له: بالمشقة المشتركة بين الحائض والمسافر في سقوط الصلاة.

النوع الرابع: اعتبار جنس الوصف جنس الحكم، ما الفرق بين الجنس والعين؟ الجنس مقول على كثيرين مختلفين في الحقائق، ومن أمثلته: اعتبار الجنس في الجنس إيجاب حد القذف على الشارب، لماذا؟ قال: لأن الشرب مظنة للقذف، السكران يهذي بما لا يعلم، والمظنة قد تقام مقام الأصل؛ لأن الله عز وجل شرع الأحكام لمصالح العباد، فإذا جاءنا ما نظن أنه لمصلحة العباد يلزمنا أن نقول: بأنه يثبت الحكم معه.

هناك نوع خامس: وهو الذي لم يُعتبر الوصف فيه مرتبطًا بالحكم، وهذا يسمونه المناسب المرسل، وسيأتي في الأدلة المختلف فيها.

هناك تقسيم آخر للمناسب باعتبار التأثير في العين أو في الجنس:

النوع الأول: الغريب، وهو: ما أثَّر هو فيه ولم يؤثر جنسه في جنسه، يعني أثَّر العين ولم يؤثر الجنس، ومن أمثلته الطُعم في الربا.

النوع الثاني: الملائم، وهو: ما أثَّر عين الوصف في عين الحكم وأثَّر كذلك جنس الوصف في جنس الحكم.

النوع الثالث: المؤثر، وهو: ما أثَّر جنسه في الحكم.

هنا مسألة أخيرة وهي: إذا جاءتنا مسألة فيها مصلحة مقصودة للشارع ثم جاء فيها مفسدة فأيهما نقدم؟ عند تفاوتهما نعتبر الأعلى، وعند تساويهما فحينئذ نقول: لا تنتفي المناسبة، ومثله حتى لو كان الوصف المناسب مرجوحًا.

قوله: الخامس: الشَّبه: قال القاضي: المقارن للحكم إن ناسبه بالذات كالسكر للحرمة فهو المناسب، أو بالتبع كالطهارة، لاشتراط النية، فهو الشَّبه، وإن لم يناسب فهو الطرد، كبناء القنطرة للتطهير.

وقيل: ما لم يناسب إن علم اعتبار جنسه القريب فهو الشبه وإلا الطرد.

واعتبر الشافعي: المشابهة في الحكم، وابن عُلية: في الصورة، والإمام: ما يظن استلزامه، ولم يعتبر القاضي مطلقًا. لنا: أنه يفيد ظن وجود العلة، فيثبت الحكم. قال: ما ليس بمناسب فهو مردود بالإجماع، قلنا: ممنوع: هذا طريق آخر من مسالك العلة وهو: الشبه، والأوصاف على أنواع:

النوع الأول: الوصف المناسب، وهو الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة.

النوع الثاني: الشبه، وهو ألا يكون الوصف مناسبًا لكنه مستلزم لمناسب؛ إما أن يكون قبل المناسب أو بعده، ومثّل له المؤلف بمسألة التعليل بالطهارة لاشتراط النية، هذا وصف ليس مستلزمًا للمناسبة؛ لأن التطهير يُراد منه زوال النجاسة سواء وُجدت نية أو لم توجد.

النوع الثالث من الأوصاف: الأوصاف غير المناسبة وغير المستلزمة للمناسب ويسمونها الأوصاف الطردية، مثال ذلك: بناء القنطرة للتطهير، لو جاءنا قائل وقال: الخل لا يجوز الوضوء به. لماذا؟ قال: لأنه مائع لا تُبنى عليه القناطر فلا يُتوضأ به. ماذا أدخل بناء القناطر في الوضوء؟! نقول: هذا وصف غير مناسب ولا مستلزم للمناسبة، فلذلك قالوا: بأنه أوصاف طردية. وقال بعضهم: الوصف الشبهي ما لم يناسب. أي وصف غير مناسب فإنه يكون شبهيًا بشرط أن يُعلم اعتبار جنس الوصف القريب، أما إذا لم يُعلم اعتبار الجنس فحينئذ يكون طرديًا.

قلنا: المشابهة، المشابهة في أي شيء؟ بعضهم يقول: المشابهة في الحكم. وبعضهم يقول: المشابهة في الصورة. كما يقوله ابن عُلية، وبعضهم يقول: بأنه ما يُظن استلزامه. يعني يقول: متى حصلت المشابهة في شيء فحينئذ نظن أن ذلك الشيء هو علة الحكم. أما القاضي فقال: بأن الشبه ليس طريقًا للتعليل مطلقًا. ولعل هذا القول الأخير أرجح الأقوال في المسألة.

والمؤلف رجح أن الشبه طريق للتعليل فقال: لنا أن الشبه يفيد ظن وجود العلة فحينئذ يثبت الحكم بها. اعترض عليه: بأن الوصف الشبهي ليس بمناسب، والوصف غير المناسب نرده بإجماع أهل العلم. وأجيب: بأنه لم ينعقد الإجماع على رد الأوصاف غير المناسبة.

قوله: السادس: الدوران، هو أن يحدث الحكم بحدوث وصف، وينعدم بعدمه، وهو يفيد ظنًا، وقيل: قطعًا، وقيل: لا قطعًا ولا ظنًا. لنا: أن الحادث له علة، وغير المدار ليس بعلة؛ لأنه إن وجد قبله فليس بعلة للتخلف، وإلا فالأصل عدمه، وأيضًا: عِلية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا تجتمع مع عدم علية بعضها؛ لأن ماهية الدوران: إما أن تدل على علية المدار فيلزم علية هذه المدارات، أو لا تدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف السالم عن المعارض، والأول ثابت، فانتفى الثاني. وعورض بمثله. وأجيب: بأن المدلول قد لا يثبت لمعارض. قيل: الطرد لا يؤثر، والعكس لم يعتبر. قلنا: يكون للمجموع ما ليس لأجزائه: هذا طريق آخر من طرق التعليل وهو: الدوران، والمراد بالدوران: أن يرتبط الوصف بالحكم وجودًا وعدمًا، فنستفيد منه أن الوصف علة للحكم، الدوران يسمونه التجربة بعض المرات، ومن أمثلته في علم الأدوية، كيف نعرف أن هذا الدواء صالح لهذا المرض؟ تجربة، يجربوه على أشخاص كثيرين مرضى وغير مرضى فإذا وجدنا أن المرضى يذهب الله المرض عنهم بسبب ذلك قلنا: إن هذا الدواء نافع لهذا المرض. هكذا في الأحكام الشرعية، مثلًا في الخمر لما كانت عصيرًا حكمها مباح هي غير مسكرة، ولما أسكرت حرمت، ولما ذهب الإسكار بأن تخللت بنفسها ذهب التحريم، إذن ارتبط الحكم بالوصف وجودًا وعدمًا، ولذا قلنا: بأن الدوران طريق صحيح للعلية، وهناك ثلاثة أقوال:

القول الأول: الدوران طريق قطعي للتعليل.

القول الثاني: طريق ظني.

القول الثالث: لا يدل عليه لا قطعًا ولا ظنًا.

واستدل المؤلف لمذهب الجمهور بأن قال: الأمر الحادث لا بد أن يكون له علة، والوصف الذي لم يرتبط بالحكم وجودًا وعدمًا، الوصف غير المضار، لا يمكن أن تقول: بأنه علة؛ لأنه إن وُجد الحكم قبل الوصف فليس بعلة للتخلف، لكن لو تخلف الحكم عن الوصف في بعض الصور فحينئذ نقول: هذا يدل على عدم علية ذلك الوصف إلا إذا كان هناك سبب آخر من انتفاء شرط أو وجود مانع.



اعتُرِض على القول: بأن الدوران طريق للتعليل. بأن الدوران مركب من شيئين: طرد، وعكس، والطرد لا يؤثر ولا يُعتبر، والعكس أيضًا لا يُعتبر وحده. واعتُرِض على هذا: بأن الحكم بالتعليل يكون لمجموع هذه الأوصاف، والمجموع يثبت له من الأحكام ما ليس لأجزائه، جاءنا أربعة يريدون يحملون الجنازة، هل يتمكنون؟ نعم، يتمكنون، فإذا جاء كل واحد لوحده يصدق عليه أننا قلنا: جاء كل واحد منهم، لكن لم يأتوا على سبيل الاجتماع، ومن ثم قد يكون للمجموع من الطرد والعكس من التأثير ما ليس لأحدهما.

قوله: السابع: التقسيم الحاصر: كقولنا: ولاية الإجبار إما أن لا تعلل، أو تعلل بالبكارة أو الصغر أو غيرهما، والكل باطل، سوى الثاني، فالأول والرابع للإجماع، والثالث لقوله عليه الصلاة والسلام: (الثيب أحق بنفسها)، والسبر غير الحاصر، مثل أن تقول: علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت. فإن قيل لا علة لها، أو العلة غيرها، قلنا: قد بينا أن الغالب على الأحكام تعليلها، والأصل عدم غيرها: هذا طريق آخر من طرق استخراج العلة عند بعض العلماء: السبر والتقسيم، بأن نجمع جميع الأوصاف التي يمكن أن يُعلل بها الحكم فنبطل عليتها إلا وصفًا واحدًا فيكون هو علة الحكم، ومن أمثلته: لو قال: ولاية الإجبار؛ إما أن تقول: إجبار على الزواج بدون رضا، وإما أن تقول: هي علة حكم غير تعللي، وإما أن تقول: بأنها تجبر؛ لأنها بكر، أو تقول: تجبر؛ لأنها صغيرة. هذا إذن تقسيم، ثم يأت ويبطل جميع هذه الأوصاف إلا وحدًا، هذا بشرط أن يكون التقسيم حاصرًا لجميع الأقسام، يجمع جميع الأوصاف، لكن لو كان السبر غير حاصر، مثل ما لو قال: علة حرمة الربا الطُعم أو الكيل أو القوت. فهنا هذا تقسيم غير حاصر، لأن عندنا أقسام أخرى وأوصاف قيل بأنها يُعلل بها.

فإن قيل على جهة الاعتراض: لا علة لها، أي لم نثبت كون الوصف العلة بسبب التقسيم، أو أن العلة وصف آخر، فأجاب المؤلف: بأنا قد بينا الغالب على الأحكام أن تكون معللة، والأصل أنه لا يوجد هنا قرائن أخرى فمن ادعى غير ذلك فعليه الدليل.

قوله: الثامن: الطرد، وهو أن يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه، فيثبت فيه إلحاقاً للمفرد بالأعم الأغلب، وقد قيل: تكفي مقارنته في صورة، وهو ضعيف: الطريق الثامن من طرق التعليل: الطرد، ما هو الطرد؟ أن نجد ارتباطًا بين الوصف والحكم بحيث كلما وُجد الوصف وجد الحكم معه، الدوران فيه طرد وعكس، الآن نتحدث عن الطرد، وليس معه عكس، هناك قلنا: عندنا صور وجدنا فيها الوصف ووجد الحكم، ووجدنا صورًا لم يوجد الوصف ولم يوجد الحكم، هنا طرد فقط، بأن نقول: جميع الصور التي معنا يثبت الحكم مع الوصف إلا في صورة النزاع، ولا نتكلم عن مسائل فقد الوصف.

قوله: التاسع: تنقيح المناط: بأن يبين إلغاء الفارق، وقد يقال: العلة إما المشترك، أو المميز، ولا يكفي أن يقال: محل الحكم إما المشترك أو مميز الأصل، لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم: التاسع: تنقيح المناط، والمراد بتنقيح المناط إبطال عِلية الأوصاف المذكورة مع الحكم إلا وصفًا واحدًا فيكون هو العلة، وتنقيح المناط ليس من الطرائق الاستنباطية، وفسر تنقيح المناط: بأن يبين إلغاء الفرق بين الأصل والفرع، وقد يُقال هنا عندنا صورتان ثبت فيهما حكم واحد، وقد يقال العلة المشترك بين الصورتين، وقد يكون الجهة المميزة ولا يكفي أن تقول: محل الحكم إما المشترك أو مميز الأصل. لماذا؟ لأنه لا يلزم من ثبوت المحل ثبوت الحكم، ولا يلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم.

قوله: تنبيه: قيل: لا دليل على عدم عليته، فهو علة. قلنا: لا دليل على عليته فليس بعلة. قيل: لو كان علة لتأتى القياس المأمور به. قلنا: هو دور: ذكر المؤلف تنبيه: لا يصح أن نستدل على العلية بكونه لا مانع من كون الوصف علة، لا مانع أن يحضر زيد في المسجد، لكن هل حضر حقيقة؟ ما حضر، فوجود أو عدم وجود الدليل على العلية لا يلزم منه أن يكون الوصف غير معلل به، قال: قيل: لا دليل على عدم عليته. أي على عدم إثبات عِلية الأوصاف بواسطة السبر والتقسيم وبالتالي يكون هو علة. وأجيب عن هذا: بأنه لا دليل على أن هذا الوصف علة وبالتالي الأصل لا نثبت له هذا الحكم. قيل: لو كان هذا الوصف علة لأمكن قياس المأمور به. فالجواب عن هذا: أن هذا يكون من باب الدور.

أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أسئلة وردت للشيخ:

س١: ما الفرق بين السبر والتقسيم وتنقيح المناط؟.

جـــ: السبر والتقسيم من الطرق الاستنباطية بحيث يأتي الحكم ولا وصف معه، مثل في قوله: (البر بالبر ربا)، فيأتي المجتهد ويضع حصر وتقسيم ويقول: ما هي الأوصاف التي في البر يمكن أن تكون سببًا من أسباب تحريم الربا فيه. تأتي بأوصافه: الحبة صغيرة، يُطحن، لونه قمحي، الحبة حجمها كذا، ويأتي بجميع الأوصاف ويُبطل عليتها إلا وصف واحد. هذا يسمى سبر وتقسيم، أما تنقيح المناط فتكون الصفات واردة في النص فيأتي المجتهد ويقول: الوصف المؤثر هو الوصف الفلاني. فهذا يقال له: تنقيح المناط، إذن الفرق بينهما في السبر والتقسيم لا يوجد أوصاف مع الحكم، وفي تنقيح المناط هناك أوصاف عديدة، إذن الاختلاف في الأوصاف، وكلاهما يقوم بدراسة هذه الأوصاف، لكن في السبر والتقسيم تكون الأوصاف استقرائية، وفي تنقيح المناط تكون الأوصاف مذكورة مع الحكم.

س٢: [...] ٥٦:٢٥؟.

جـــ: في السبر والتقسيم لا يصح أن يلغي الأوصاف إلا بدليل، يقول: هذا المحل فيه عشرة أوصاف هي كذا وكذا، الأول: لا يصح التعليل به. ما هو السبب؟ يقول: السبب كذا. إما بطريق النقض أو بطريق الإحالة وإما بطريق عدم المناسبة، أو غير ذلك من الطرائق.

س٣: [...] ٥٧:١١؟.

جـــ: الآن عندنا حكم ليس معه وصف فيأتي المجتهد فيستخرج الأوصاف الموجودة في هذا المحل، ثم بعد ذلك يأتي ويلغي التعليل بها إلا وصفًا واحدًا، فيكون هذا الوصف الواحد هو علة الحكم.

الشريط التاسع عشر: الاعتراضات.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا الدرس قبل الأخير من دروسنا في شرح كتاب (منهاج الوصول إلى علم الأصول) للبيضاوي، نتحدث فيه عن قوادح القياس، وعن شروط بقية أركان القياس.

*** المتن ***

الطرف الثاني: فيما يبطل العلية وهو ستة:

الأول: النقض، وهو إبداء الوصف بدون الحكم، مثل: أن تقول لمن لم يبيت: تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح، فينتقض بالتطوع. قيل: يقدح، قيل: لا، مطلقًا. وقيل: في المنصوصة، وقيل: حيث مانع وهو المختار، قياسًا على التخصيص، والجامع جمع الدليلين، ولأن الظني باق، بخلاف ما إذا لم يكن مانع. قيل: العلة ما يستلزم الحكم، وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه. قلنا: ما يغلب ظنه، وإن لم يخطر المانع وجودًا أو عدمًا، والوارد استثناء، لا يقدح، كمسألة العرايا؛ لأن الإجماع أدل من النقض. وجوابه: منع العلة لعدم قيد.

وليس للمعترض الدليل على وجوده، لأنه نقل، ولو قال: ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة. فهو نقل إلى نقض الدليل، أو دعوى الحكم، مثل أن يقول: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع فينتقض بالإجارة. قلنا: هناك لاستقرار المعقود عليه، لا لصحة العقد ولو تقديرًا، كقولنا: رق الأم علة رق الولد، ويثبت في ولد المغرور تقديرًا، وإلا لم تجب قيمته، أو إظهار المانع.

تنبيه: دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة، أو مبهمة ينتقض بالإثبات أو النفي العامين، وبالعكس.

الثاني: عدم التأثير، بأن يبقى الحكم بعده، وعدم العكس: بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى.



فالأول: كما لو قيل: مبيع لم يره، فلا يصح كالطير في الهواء.

والثاني: الصبح لا يُقْصَر، فلا يقدم أذانه كالمغرب، ومنع التقديم ثابت فيما قُصِر.

والأول: يقدح إن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين.

والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين، وذلك جائز في المنصوصة، كالإيلاء، واللعان، والقتل والردة، لا في المستنبطة؛ لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما يصرفه عن الآخر وعن المجموع.

الثالث: الكسر، وهو: عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر، كقولهم: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أداؤها.

قيل: خصوصية الصلاة ملغاة؛ لأن الحج كذلك، فبقي كونه عبادة، وهو منقوض بصوم الحائض.

الرابع: القلب: وهو: أن يربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقًا بأصله، وهو إما نفي مذهبه صريحًا، كقولهم: المسح ركن من الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فيقول: ركن فيه فلا يقدر بالربع كالوجه، أو ضمنًا، كقولهم: بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح، فيتحول: فلا يثبت فيه خيار الرؤية. ومنه: قلب المساواة، كقولهم: المكره مالك مكلف، فيقع طلاقه كالمختار. فيقول: فنسوي بين إقراره وإيقاعه، أو إثبات مذهب المعترض، كقولهم: الاعتكاف لبث مخصوص، فلا يكون بمجرده قربة، كالوقوف بعرفة، فيقول: فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة. قيل: المتنافيان لا يجتمعان. قلنا: التنافي حصل في الفرع بغرض الإجماع.

تنبيه: القلب معارضة، إلا أن علة المعارضة، وأصلها يكون مغايرًا لعلة المستدل.

الخامس: القول بالموجب، وهو تسليم مقتضى قول المستدل، مع بقاء الخلاف، مثاله في النفي أن نقول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص، فيقولون: مُسَلَّم، ولكن لم لا يمنعه عن غيره. ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل. وفي الثبوت: قولهم: الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالإبل، فنقول مسلم في زكاة التجارة.

السادس: الفرق، وهو: جعل تعين الأصل علة، أو الفرع مانعًا. والأول: يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين. والثاني: عند من جعل النقض مع المانع قادحًا.

الطرف الثالث: في أقسام العلة:

علة الحكم: إما محله، أو جزؤه، أو خارج عنه، عقلي، حقيقي، أو إضافي، أو سلبي، أو شرعي، أو لغوي، متعدية، أو قاصرة، وعلى التقديرات، إما بسيطة أو مركبة.

قيل: لا يعلل بالمحل؛ لأن القابل لا يفعل. قلنا: لا نُسَلِّم، ومع هذا فالعلة المعرف.

قيل: لا يعلل بالحكم غير المضبوطة، كالمصالح والمفاسد، لأنه لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع. قلنا: لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها، فإذا حصل الظن بأنَّ الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه.

قيل: العدم لا يعلل به؛ لأن الأعدام لا تتميز، وأيضًا: ليس على المجتهد سبرها، قلنا: لا نسلِّم، فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم، وإنما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها.

قيل: إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن، وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحًا. قلنا: ويجوز بالمتأخر لأنه معرف.

قالت الحنفية: لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة. قلنا: معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة. ولنا: أن التعدية توقفت على العلية، فلو توقفت هي عليها لزوم الدور.

قيل: لو علل بالمركب فإذا انتفى جزء تنتفي العلية، ثم إذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف، أو تحصيل الحاصل. قلنا: العلة عدمية فلا يلزم ذلك.

وهنا مسائل:

الأولى: يستدل بوجود العلة على الحكم، لا بعليتها، لأنها نسبة تتوقف عليه.

الثانية: التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي؛ لأنه إذا أثَّر معه فبدونه أولى. قيل: لا يسند العدم المستمر. قلنا: الحادث يعرف الأزلي، كالعالم للصانع.

الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه.

الرابعة: الشيء يدفع الحكم كالعدة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع.

الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين.

الفصل الثاني

في الأصل والفرع

أما الأصل فشرطه: ثبوت الحكم فيه، بدليل غير القياس؛ لأنهما إن اتحدا في العلة فالقياس على الأصل الأول. وإن اختلفا لم ينعقد الثاني.

وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع، وإلا لضاع القياس. وأن يكون حكم الأصل معللًا بوصف معين، وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه. وشرط الكرخي: عدم مخالفة الأصل، أو أحد أمور ثلاثة: التنصيص على العلة، والإجماع على التعليل مطلقاً، وموافقة أصول أخر.

والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره. وزعم عثمان البتي: قيام ما يدل على جواز القياس عليه، وبشر المريسي الإجماع عليه أو التنصيص على العلة. وضعفها ظاهر.

وأما الفرع فشرطه: وجود العلة فيه بلا تفاوت.

وشُرِط العلم به والدليل على حكمه إجمالاً. ورُدّ بأن الظن يحصل دونهما.

تنبيه: يستعمل القياس على وجه التلازم، ففي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزومًا، وفي النفي نقيضه لازمًا، مثل: لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله. ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللآلئ قياسًا عليه، واللازم منتف، فالملزوم مثله.

*** الشرح ***

قوله: الطرف الثاني: فيما يبطل العلية وهو ستة: الأول: النقض، وهو إبداء الوصف بدون الحكم، مثل: أن تقول لمن لم يبيت: تعرى أول صومه عن النية، فلا يصح، فينتقض بالتطوع. قيل: يقدح، قيل: لا، مطلقًا. وقيل: في المنصوصة، وقيل: حيث مانع وهو المختار، قياسًا على التخصيص،

والجامع جمع الدليلين، ولأن الظني باق، بخلاف ما إذا لم يكن مانع. قيل: العلة ما يستلزم الحكم، وقبل انتفاء المانع لم يستلزمه. قلنا: ما يغلب ظنه، وإن لم يخطر المانع وجودًا أو عدمًا، والوارد استثناء، لا يقدح، كمسألة العرايا؛ لأن الإجماع أدل من النقض. وجوابه: منع العلة لعدم قيد.

وليس للمعترض الدليل على وجوده، لأنه نقل، ولو قال: ما دللت به على وجوده هنا دل عليه ثمة. فهو نقل إلى نقض الدليل، أو دعوى الحكم، مثل أن يقول: السلم عقد معاوضة فلا يشترط فيه التأجيل، كالبيع فينتقض بالإجارة. قلنا: هناك لاستقرار المعقود عليه، لا لصحة العقد ولو تقديرًا، كقولنا: رق الأم علة رق الولد، ويثبت في ولد المغرور تقديرًا، وإلا لم تجب قيمته، أو إظهار المانع.

تنبيه: دعوى ثبوت الحكم أو نفيه عن صورة معينة، أو مبهمة ينتقض بالإثبات أو النفي العامين، وبالعكس: الكلام من المؤلف هنا في قوادح القياس، وقد سماها المؤلف بما يبطل العِلية أي الأسباب والطرق التي نتمكن من القدح في كون الوصف علة، وبالتالي تبطل علية الوصف، وقد ذكر المؤلف أنها ستة وهي: النقض، وعدم التأثير، والكسر، والقلب، والقول بالموجب، والفرق.

وأولها: النقض، والمراد بالنقض: إبداء مكان آخر يوجد الوصف المدعى أنه علة فيه ولا يوجد الحكم معه مما يدل على أن ذلك الوصف ليس بعلة، مثال ذلك: قال: البُر يجري فيه الربا فنقيس عليه البطيخ بجامع أنه مطعوم. فيعترض المعترض بإبداء مكان آخر ويقول: عندنا الماء مطعوم ومع ذلك لم يجري فيه الربا مما يدل على أن هذا الوصف ليس بعلة. ومثّل له المؤلف بمسألة تبييت النية لصيام رمضان، فعند الجمهور لا بد من تبييت النية، وعند الحنفية يصح صوم رمضان بنية من النهار، فلو جاءنا شخص على مذهب الجمهور فاستدل على إيجاب تبييت النية بأن قال: الصيام إمساك عن المفطرات من أول النهار إلى آخره بالنية. وهنا لم توجد النية في أول الوقت، فجعل عدم تبييت النية علة لعدم صحة الصوم، واعترض عليه المعترض بإبداء مكان آخر، وهناك قاس صيام رمضان على صيام الكفارة، وصيام الكفارة لا يصح إلا بنية من الليل، لماذا؟ قال: لأنه صيام فلا بد فيه من النية في جميع أطرافه. الأصل: صيام الكفارة، والفرع: صيام رمضان، والحكم: وجوب تبييت النية، والعلة: أنه صيام مشروع. فاعترض عليه



المعترض وقال: عندي صوم مشروع ومع ذلك لا يجب تبييت النية فيه وهو صيام التطوع. هذا يقال له: نقض.

س: ما هو النقض؟.

جــ: إبداء مكان آخر وجد فيه الوصف المدعى علة ولم يوجد الحكم مما يدل على أن ذلك الوصف ليس بعلة، إذ لو كان علة لوجد الحكم مع الوصف في صورة النقض.

س٢: هل النقض قادح في القياس أو لا؟.

جــ: اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة أقوال:

القول الأول: أن النقض قادح في القياس. وبالتالي يُشترط في العلة الاضطراد.

القول الثاني: أن النقض ليس بقادح في القياس مطلقًا.

القول الثالث: أنه إذا كانت العلة منصوصة فحينئذ لا يُقدح فيها بالنقض بخلاف المستنبطة. وبالتالي تعلم أن قوله: وقيل: في المنصوصة. يعني إشارة لما قبله، وقيل: لا. يعني لا يقدح النقض في العلة مطلقًا، وقيل: لا يقدح النقض في العلة المنصوصة، وإنما يقدح في العلة المستنبطة.

القول الرابع: أنه إذا كان تخلف الحكم عن الوصف في صورة النقض بسبب وجود مانع أن فقد شرط فهذا لا يقدح بخلاف ما لم يكن كذلك. مثال هذا: استدل أحد الجمهور فقال: القتل بالمُثَقّل يثبت فيه القصاص كالقتل بالمحدد بجامع أنه قتل عمد عدوان. يعترض عليه معترض ويقول: عندي قتل عمد عدوان لم يوجد فيه الحكم وهو القصاص، وهو: قتل الأب لابنه. فنقول: هذه المسألة تخلف الحكم فيها عن الدليل لوجود مانع، ما هو المانع؟ الأبوة، بخلاف ما إذا لم يكن مانع فإن النقض يكون قادحًا في العلة، وقد اختار المؤلف هذا القول، واستدل عليه بالقياس على التخصيص، فإن التخصيص يأتي للدليل ولا يبطل دلالته في باقي الأفراد، فهكذا النقض يدل على عدم وجود الحكم مع العلة في هذه المسألة، ولا يعني عدم وجوده الحكم مع الوصف بقية المسائل، والجامع بين التخصيص ومسألة النقض أن في كل

منهما جمع للأدلة، التخصيص: نعمل بالخاص في محل الخصوص، ونعمل بالعام في بقية المسائل. فهكذا هنا في صورة النقض عملنا بالمانع الذي وُجد فيها، وفي غيرها لم يوجد مانع فأبقيناه على الأصل.

قال: ولأن الظن المستفاد من كون الوصف علة لازال باقيًا. وبالتالي نعمل به في بقية الأفراد، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مانع في صورة النقض فحينئذ نقول: هذا دليل على عدم صحة التعليل بذلك الوصف.

اعترض المؤلف عليه باعتراض: وهو أن العلة الأصل أنها تستلزم الحكم وتطلب الحكم، وعلى فرض كلامكم قبل انتفاء المانع لم يكن الوصف مستلزمًا للحكم. وأجاب المؤلف عن هذا: بأن هذا الوصف لا يستلزم الحكم إنما يُغلِّب على الظن ارتباط الحكم به، فدل هذا على صحة التعليل بذلك الوصف، ولو لم يخطر المانع على ذهن المتكلم وجودًا وعدمًا.

قال: والوارد. يعني أن النقض الوارد على سبيل الاستثناء، هذا أيضًا يتعلق بالمسائل التي يكون الحكم فيها على خلاف القياس، قال: والوارد استثناء لا يقدح في العلة. مثلًا في مسألة المزابنة استثني منها العرايا فحينئذ إذا قلنا: بأن المزابنة العلة فيها الطُعم أو الكيل لا يصح أن نقدح فيها بمسألة العرايا ولا ننقضها بالعرايا. لماذا؟ لأن الإجماع على أن هذه الصورة مستثناة، هذه أخص من النقض، وبالتالي نقول: بأنه لا يصح الاستدلال بالمستثنى من قاعدة القياس. ومن هنا نعلم أجوبة سؤال النقض، فقال: وجوابه. أي جواب سؤال النقض، بأربعة أجوبة:

الجواب الأول: منع العلة، أي منع وجود العلة في صورة النقض، لماذا؟ لأن العلة مرتبطة بقيد وهذا القيد لا يوجد في صورة النقض، ومن أمثلته مثلًا: قال: السارق بالإنترنت يقام عليه الحد كالسارق بدخول المنزل. فاعترض عليه بالمنتهب يأخذ المال ومع ذلك لا تُقطع يده فيقال: صورة النقض في المنتهب لم توجد العلة؛ لأن العلة هي السرقة والسرقة أخذ المال على جهة الخفية، والمنتهب ليس كذلك فلم يوجد أحد القيود، الوصف المدعى علة. ولا يصح للمعترض الاستدلال فيقول: بل العلة موجودة في صورة النقض؛ لأنه حينئذ سينتقل من الكلام في مسألة إلى الكلام في مسألة أخرى، قال: ولو قال: يعني لو عاد

المعترض وقال: الدليل على أن العلة موجودة في محل النقض في الشيء الفلاني والشيء الفلاني فحينئذ هذا انتقال إلى نقض الدليل.

الجواب الثاني: أن يقول: بأن الحكم وُجد في صورة النقض بحيث يقول: أنا أسلم لك بأن العلة موجودة في صورة النقض لكن الحكم كذلك موجود، فحينئذ تكون المسألة دالة على صحية علية الوصف، ومثّل له المؤلف في مسألة السَّلَم الحال، والسلم تقديم الثمن ويبيعه موصوف في الذمة، فالجمهور يشترطون في السلم أن يكون مؤجلًا؛ لقوله في الحديث: (إلى أجل مسمى)، والشافعية يقولون: يصح السلم في ثمن حال. وقاسوه على البيع، قياس الأصل: البيع، والفرع: السلم، العلة: عقد معاوضة، الحكم: لا يشترط فيه التأجيل. فاعترض عليه معترض بالإجارة فإن الإجارة عقد معاوضة والتأجيل مشترط فيه فحينئذ أتينا بمحل جديد وهو الإجارة وادعينا أن الموصوف موجود وهو عقد معاوضة وأن الحكم لم يوجد معه جواز التأجيل.

وأجيب عن هذا قال: المعقود عليه مستقر. وبالتالي جوّزنا فيه ما لم نجوّز غيره، فيقول المستدل: عقد الإجارة لا نسلم أن التأجيل مشترط فيه؛ وذلك لأن التأجيل إنما يُراد به استقرار المعقود عليه وليس المراد به صحة العقد، وقد يكون وجود الحكم في صورة النقض على جهة التقدير، لو تزوج مملوك الأمة ولدها ماذا يكونون؟ مماليك لسيد الأم، فقاس المستدل على المملوك الحر فقال: لو تزوج الحر أمة فحينئذ يكون ولده رقيقًا مملوكًا لسيدها. فاعترض عليه المعترض وقال: ولد المغرور -الذي غُش عليه في الزوجة وقيل هذه حرة وكانت أمة- لا يكون ولده مملوكًا، فهنا وجدت العلة وهي: رق الأم، ولم يوجد الحكم وهو: رق الولد. فيجيب المستدل فيقول: بل الحكم موجود تقديرًا وليس تحقيقًا. كيف تقديرًا؟ يقول: عندنا شخص غشّ آخر وقال: هذه حرة. فتبين أنها أمة، في هذه الحال إذا وُلد قدرنا أنه مملوك فنظرنا قيمته في السوق ثم طالبنا الوالد أن يدفع قيمة الولد لسيد الأمة، والوالد يرجع على من غره.

الجواب الثالث: أن يُسند تخلف الحكم في صورة النقض عن العلة لوجود مانع أو لفقد شرط فإنه إذا وُجد مانع فإن الوصف لا ينتج الحكم، قال: دعوى ثبوت الحكم -تقدم معنا أن من الأجوبة إثبات وجود الحكم في صورة النقض- أو نفيه عن صورة معينة أو مبهمة ينتقض بالإثبات أو النفي العامين أو

بالعكس، يعني أن من ادعى ثبوت الحكم في صورة معينة واحدة أو صورة مبهمة فحينئذ يتمكن المعارض له بأن ينقض قياسه بواسطة الإثبات العام أو النفي العام.

قوله: الثاني: عدم التأثير، بأن يبقى الحكم بعده، وعدم العكس: بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى.

فالأول: كما لو قيل: مبيع لم يره، فلا يصح كالطير في الهواء.

والثاني: الصبح لا يُقْصَر، فلا يقدم أذانه كالمغرب، ومنع التقديم ثابت فيما قُصِر.

والأول: يقدح إن منعنا تعليل الواحد بالشخص بعلتين.

والثاني حيث يمتنع تعليل الواحد بالنوع بعلتين، وذلك جائز في المنصوصة، كالإيلاء، واللعان، والقتل والردة، لا في المستنبطة؛ لأن ظن ثبوت الحكم لأحدهما يصرفه عن الآخر وعن المجموع: هذا هو السؤال الثاني: عدم التأثير، بأن يبين المعترض أن وصف المستدل لا يرتبط الحكم به بإيراد مكان آخر وُجد فيه الحكم و لم يوجد فيه الوصف، فهو عكس النقض، النقض هناك يأتي بمحل توجد فيه العلة ولا يوجد الحكم، وهنا: يأتي بمحل يوجد فيه الحكم ولا توجد العلة مما يستفاد منه أن ذلك الوصف ليس علة لهذا الحكم، قال: ومثله عدم العكس بأن يثبت الحكم في صورة أخرى بعلة أخرى. ثم أورد المؤلف مثالًا عليه: فالأول: وهو عدم التأثير، كما لو قيل: مبيع لم يره. هذه المسألة في الغائب، هل يصح بيع الغائب أو لا يصح؟ موطن خلاف، منهم من صحح بيع الغائب وأثبت فيه خيار الرؤيا. ومنهم من قال: خيار بيع الغائب لا يصح. استدل من يرى عدم صحة بيع الغائب بقوله: مبيع لم يره فلا يصح كالطير في الهواء. أين الأصل: الطير في الهواء، أين الفرع؟ بيع الغائب، أين الحكم؟ لا يصح عقد البيع، أين العلة: مبيع لم يره. فاعترض عليه المعترض وقال له: لو كان يرون الطير في الهواء يصح البيع، مبيع لم يره، أورد محل آخر وُجد فيه الوصف مبيع لم يره وُجد فيه الحكم وعدم الصحة مع أنه لم توجد فيه العلة، قال: مثل الطير في الهواء، الطير في الهواء لو كان مرئيًا يصح بيعه؟ لا يصح، فدل هذا على أن وصف لم يره ليس له أثر.



والمثال الثاني: وهو عدم العكس، لو قال في مسألة هل يجوز الأذان قبل الوقت؟ الحنابلة يقولون: يجوز أذان الفجر قبل وقته. وهناك طائفة كبيرة يمنعون ويقولون: لا يجوز إلا مع الوقت. فقال المستدل: الصبح لا يُقصر فلا يقدم أذانه كالمغرب. المغرب لا يجوز تقديم أذانه بالاتفاق، قال: فنقيس عليه الفجر. الأصل: المغرب، الفرع: الصبح، الحكم: لا يقدم أذانه، العلة: لا يقصر.

يأتي معترض ويعترض ويقول: أنا عندي عدم العكس. كيف: قال: عندي صلوات لا تقصر ومع ذلك لا يجوز تقديم أذانها على الوقت، مما يدل على أن هذا الوصف لا يقصر غير مؤثر ليس له قيمة، مثل: صلاة الظهر، العصر، العشاء.

س: عدم التأثير هل هو سؤال صحيح؟.

جـــ: قال: هذا مبني على مسألة جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين، فإن قلنا: الحكم الواحد لا يصح تعليله بعلتين فحينئذ يلزم علينا أن سؤال عدم التأثير سؤال صحيح، لكن إذا قلنا: يجوز تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة فيمكن أن تنتفي العلة ويوجد الحكم لوجود العلة الأخرى.

قال: والثانية. يعني أنه يقدح، حيث يمتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين. وهذا وهو التعليل بحكم واحد في علتين جائز في العلل المنصوصة، فإن الإيلاء واللعان ينتج عنهما الفُرقة بين الزوجين فهنا سببان وحكم واحد، ومثله: القتل للآخرين وصف يترتب عليه وجوب القصاص، والردة وصف يترتب عليه وجوب الحد، قال: لا في المستنبطة فإن المستنبطة لا يصح تعليلها بأكثر من علة؛ لأن ظن ثبوت الحكم لأحد هذه الأوصاف يصرفه عن الأوصاف الأخرى وعن المجموع.

قوله: الثالث: الكسر، وهو: عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر، كقولهم: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها، فيجب أداؤها.

قيل: خصوصية الصلاة ملغاة؛ لأن الحج كذلك، فبقي كونه عبادة، وهو منقوض بصوم الحائض: السؤال الثالث: الكسر، أكثر العلماء يريدون بالكسر نقض المعنى لا نقض الحكم، أما عند المؤلف فقال: وهو عدم تأثير أحد الجزأين ونقض الآخر. بأن تكون العلة مركبة من جزأين فيكون أحد

الجزأين غير مؤثر بدلالة أن الحكم وجد بدونه، والوصف الآخر منقوض بالنقض السابق، ومثّل له المؤلف بقول: صلاة الخوف صلاة يجب قضاؤها فيجب أداؤها. أين الأصل؟ بقية الصلوات، أين الفرع؟ صلاة الخوف، أين الحكم؟ يجب أداؤها، أين العلة؟ صلاة يجب قضاؤها، فيقول: عندنا وصفان؛ الصلاة ويجب قضاؤها، أما وصف الصلاة فهذا لا مدخل له في الحكم فهو وصف غير مؤثر، وأما قوله: يجب قضاؤها. فيعترض عليه ويقول: عندنا أشياء يجب قضاؤها مع أنه لا يجب أداؤها مثل: صوم الحائض، إذا كانت حائضًا هل يجوز لها الصوم؟ لا يجوز لها الصوم، فهنا لم يجب الأداء، فقسَّم العلة إلى قسمين: صلاة، وقال: هذا غير مؤثر، والوصف الثاني: يجب قضاؤها، قال: هذا الوصف منقوض، فعندنا صور يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها.

اعترض المعترض فقال: الصلاة هذا ملغاة ما لها قيمة عندنا. لماذا؟ قال: لأن الحج كذلك؛ لأنه عبادة، فيبقى كونه عبادة وهو منقوض بصوم الحائض فإنها يجب عليها القضاء ولا يجب عليها الأداء.

قوله: الرابع: القلب: وهو: أن يربط خلاف قول المستدل على علته إلحاقًا بأصله، وهو إما نفى مذهبه صريحًا، كقولهم: المسح ركن من الوضوء، فلا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم كالوجه، فيقول: ركن فيه فلا يقدر بالربع كالوجه، أو ضمنًا، كقولهم: بيع الغائب عقد معاوضة فيصح كالنكاح، فيتحول: فلا يثبت فيه خيار الرؤية. ومنه: قلب المساواة، كقولهم: المكره مالك مكلف، فيقع طلاقه كالمختار. فيقول: فنسوي بين إقراره وإيقاعه، أو إثبات مذهب المعترض، كقولهم: الاعتكاف لبث مخصوص، فلا يكون بمجرده قربة، كالوقوف بعرفة، فيقول: فلا يشترط الصوم فيه كالوقوف بعرفة. قيل: المتنافيان لا يجتمعان. قلنا: التنافي حصل في الفرع بغرض الإجماع.

تنبيه: القلب معارضة، إلا أن علة المعارضة، وأصلها يكون مغايرًا لعلة المستدل: السؤال الرابع: القلب، ما المراد بالقلب؟ القلب أن يقول: قياسك يدل على بطلان مذهبك. ومرات يدل على صحة مذهب المستدل، إذن القلب: أن يقول: بأن قياسك صحيح لكنه لا يدل على حكمك ولكن يدل



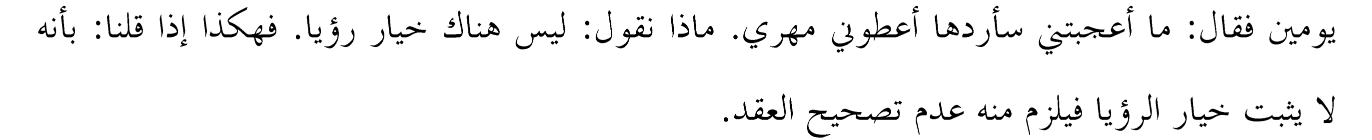
على خلافه. لما قال المنافق: ليخرجن الأعز منها الأذل[١١]. هذا استدلال، ما الجواب؟ صحيح، لكن الكلام من هو الأعز ومن هو الأذل؟ هكذا في القلب هنا، يأتي بقياسه بأصله وفرعه وعلته وبدل أن يدل على صحة مذهبه يدل على بطلان مذهبه.

قوله: وهو إما نفى مذهبه صريحًا: إما بنفي مذهب المستدل صريحًا، يقول: قياسك يدل على إبطال مذهبك. مثال ذلك: مسح الرأس اختلفوا فيه، منهم من يقول: أقل مقدار، وهذا رأي الشافعية. ومنهم من يقول: إلا الربع وهم الحنفية. ومنهم من يقول: يجب مسح جميع الرأس وهم الحنابلة والمالكية. فجاءنا من يستدل لإبطال مذهب الشافعي، الآن عندنا فقيه حنفي يريد أن يبطل مذهب الشافعي فيقول: مسح الرأس ركن فنلحقه بغسل الوجه لا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم. أين الأصل: غسل الوجه، الفرع: مسح الرأس، الحكم: لا يكفي فيه أقل ما ينطلق عليه الاسم، العلة: ركن في الوضوء، فيقول المعترض: في غسل الوجه يقدر بالربع قال فكذلك سلمنا أتينا بأصلك وهو غسل الوجه، وفرعك: وهو مسح الرأس، وعلتك: ركن في الوضوء، لكن خالفناك في الحكم، قلنا نحن في الحكم: ركن منه فلا يقدر بالربع. فهذا يؤدي إلى إبطال مذهب الحنفية، لكنه لا يؤدي إلى تصحيح مذهب نفسه.

وقد يكون إبطاله قلب القياس من جهة ضمنية بأن يكون هناك حكمان متلازمان فأقول قياسك يدل على الحكم الفلاني وهذا الحكم يلزم منه حكم آخر ينافي حكمك، مثّل له بمسألة بيع الغائب، هل يجوز بيع الغائب أو لا يجوز؟ الجمهور يقولون: يصح بيع الغائب واستدلوا على ذلك بالقياس على النكاح. أين الأصل؟ عقد النكاح، الفرع: بيع الغائب، العلة: عقد معاوضة، الحكم: يصح عقد النكاح. فيصح بيع الغائب، فيعترض المعترض ويقول: أقلب قياسك. فأقول: الأصل: النكاح، الفرع: بيع الغائب، العلة: معاوضة، الحكم: لا يثبت فيه خيار الرؤيا، عقد النكاح في خيار الرؤيا، يوم تزوجها وأخذها عنده

---

[١١] قال تعالى: {وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ (٧) يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ} (المنافقون: ٧، ٨).



يومين فقال: ما أعجبتني سأردها أعطوني مهري. ماذا نقول: ليس هناك خيار رؤيا. فهكذا إذا قلنا: بأنه لا يثبت خيار الرؤيا فيلزم منه عدم تصحيح العقد.

فيقول: فلا يثبت فيه خيار الرؤيا. ومن أنواع القلب: قلب المساواة، وهو من أنواع الضمني كقولهم: في طلاق المكره هل يقع أو لا؟ قال طائفة: المكره مالك مكلف فيقع طلاقه كالمختار. أين الأصل: المختار، الفرع: المكره، العلة: مالك مكلف، الحكم: يقع طلاقه. يأتي المعترض ويعترض يقول: أنا أسوي بين إقراره وإيقاعه لو أقر المكره بشيء لم يقبل منه. فيلحق به إيقاع الطلاق، ومن أنواع القلب: القلب الأول يؤدي إلى إفساد مذهب الخصم لكنه لا يتعرض لتصحيح مذهب المعترض لكن هناك أنواع من أنواع القلب تؤدي المعنيين؛ تبطل مذهب خصمك وتصحح مذهبك، ومثّل له المؤلف بقولهم: الاعتكاف لبس مخصوص فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة. أين الأصل: الوقوف بعرفة، الفرع: الاعتكاف، هذه المسألة في مسألة هل يشترط في الاعتكاف الصوم؟ فيقول الذي لا يشترط الصوم: أنا أقيس الاعتكاف على الوقوف بعرفة. أو الذي يقول يشترط في الاعتكاف الصوم يقول: أنا أقيس الاعتكاف على الوقوف بعرفة. الوقوف بعرفة لا يكون بمجرده قُربة بل لا بد معه من نية الإحرام، قال: فكذلك الاعتكاف لا يكون بمجرده قربة حتى يكون معه الصوم. يأتي ويقلب عليه، يقول: لا يشترط في الوقوف بعرفة الصوم فكذلك بالاعتكاف. أين الأصل: الوقوف بعرفة، الفرع: الاعتكاف، الوصف: لبس مخصوص، فاشترك معه في الأصل والفرع والعلة، لكن الحكم هنا؟ قال: فلا يشترط فيه الصوم، كما أن الوقوف بعرفة لا يشترط فيه الصوم كذلك الاعتكاف لا يشترط فيه الصوم. تلاحظون في القلب جاء بقياسه بأصله وفرعه وعلته لكنه ناقضه في الحكم، مرة يدل على إبطال مذهب الخصم، ومرة يدل على إبطال مذهب الخصم وفي نفس الوقت تصحيح مذهب المعترض.

س: هل سؤال القلب سؤال جائز أو لا؟.

جـ: الجمهور يقولون: نعم. وهناك طائفة قالوا: سؤال القلب غير مقبول. لماذا؟ الآن كل من المستدل والمعترض يقول هذا القياس ينتج شيئًا وهذه الأشياء متنافية فكيف يكون قياس واحد ينتج أمورًا متعارضة متنافية؟ هذا بعيد، العلة الواحدة تنتج أو يخرج منها حكمان متناقضان وبالتالي لا يُسمع سؤال



القلب. وأجيب عن هذا: بأن التنافي بينهما حصل في الفرع ولم يحصل في الأصل؛ لأنه لما أدى اجتهاد البعض إلى واحد من حكمين وأدى اجتهاد الآخرين إلى الآخر فيكون هذا دليل على إمكانية ثبوت الحكم في هذين الوصفين.

تنبيه:

القلب معارضة، معارضة وزيادة، ما هي سؤال المعارضة؟ في سؤال المعارضة أن يكون الأصل والفرع سواء، أنا أتيت بقياس فاعترض علي بقياس آخر يشترك معي في أصلي وفرعي لكن يختلف في العلة والحكم، هذا معارضة، في القلب: معارضة وزيادة؛ لأنه يشترك في الأصل والفرع ويشترك أيضًا في العلة، قال: القلب معارضة إلا أن علة المعارضة وأصلها يكون مغايرًا لعلة المستدل وأصله.

السؤال الخامس في المعارضة: يدعي أن هناك وصف آخر في الأصل ثبت الحكم من أجله.

قوله: الخامس: القول بالموجب، وهو تسليم مقتضى قول المستدل، مع بقاء الخلاف، مثاله في النفي أن نقول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص، فيقولون: مُسَلَّم، ولكن لم لا يمنعه عن غيره. ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره، لم يكن ما ذكرنا تمام الدليل. وفي الثبوت: قولهم: الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالإبل، فنقول مسلم في زكاة التجارة: القسم الخامس من الأسئلة القول بالموجَب بفتح الجيم، أي أثر الشيء ولازمه، خلاصة هذا السؤال يقول: قياسك ممتاز وصحيح لكن ليس هو في المسألة التي نتناقش فيها أنا وإياك، محمد هل جاء أم لا؟ قال: خالد جاء. ماذا يقول؟ يقول: ما سألتك عن خالد والبحث ليس بيني وبينك في خالد البحث في محمد، أنا أسلم أن خالدًا جاء لكن النزاع بيني وبينك في مجيء محمد. إذن القول بالموجب ادعاء أن قياس المستدل صحيح لكنه في غير محل النزاع، قال عن القول بالموجب: وهو تسليم مقتضى قول المستدل مع بقاء الخلاف. يقول: قياسك صحيح لكن لا يوجد فيه تعرض لمحل الخلاف. قال: ومثاله أن يقول: التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص. هذه في مسألة القتل بالمثقل حيث خالف الحنفية، يأتي واحد من الجمهور ويقول: التفاوت في الوسيلة سواء بسكين أو بحجر لا يمنع القصاص. ويعترض عليه المعترض ويجيب عن اعتراضه فيقول: أنا سأسلم أن

التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص موافق لكن نحن نتحدث في شيء آخر نحن نتحدث هو وجد موجب وعلة للقصاص أم لا؟ كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص ليس معناه ثبوت القصاص، فإن امتناع الشيء لا يدل على ثبوت غيره، ثم لو بينا أن الموجب قائم ولا مانع غيره، لو قدرنا وقلنا: إن الدليل لازال قائمًا ولا يوجد مانع آخر فحينئذ لا يكون ما ذكرناه تمام الدليل، مثال ذلك: وفي الثبوت: قولهم: الخيل يسابق عليها فتجب الزكاة فيها كالإبل، أين الأصل: الإبل، الفرع: الخيل، العلة: يسابق عليها، الحكم: تجب الزكاة فيها. يقول المعترض: أنا أسلم لك وكلامك صحيح مائة بالمائة الخيل تجب الزكاة فيها يعني زكاة التجارة. فحينئذ يكون قياسك صحيح ومائة بالمائة وموافق عليه لكن ليس هو في محل النزاع، قياسك هذا نحمله على زكاة التجارة والخلاف في زكاة العين.

قوله: السادس: الفرق، وهو: جعل تعين الأصل علة، أو الفرع مانعًا. والأول: يؤثر حيث لم يجز التعليل بعلتين. والثاني: عند من جعل النقض مع المانع قادحًا: السؤال السادس: الفرق، بأن يبين وجود فرق، والفرق قد يكون في العلة، وقد يكون في الأصل، مثال ذلك: قاس النبيذ على الخمر، قال: بينهما فرق مؤثر. هذا سؤال فرق، قال: وهو جعل تعين الأصل علة وجعل الفرع مانعًا والأول يؤثر. إذا قلنا: بعدم جواز التعليل بعلتين، والثاني: وهو جعل الفرع مانعًا فإن هذا يعد قادحًا وخصوصًا أننا لم نجز. إذن قال: السؤال السادس الفرق وهو جعل تعين الأصل علة. جعل عين الأصل هو العلة، قال: البول والغائط هو العلة. وبالتالي قال: الخارج النجس من السبيلين هو العلة ومن ثم نقول: المذي يوجب الوضوء. فاعترض عليه المعترض وقال: هناك فرق بين البول والمذي. هذا يسمى سؤال الفرق، وبالتالي قد يقول: بأن العلة هنا خصوص خروج البول وهو جعل تعين الأصل هو العلة وبالتالي لا يصح القياس عليه، إذن قسم الفرق إلى قسمين:

قال: والأول: وهو جعل تعين الأصل علة يؤثر. إذا قلنا: بأنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعلتين.

والثاني: في قوله: مانعًا يؤثر عند أولئك الذين جعلوا النقض مع سؤال المانع قادحًا.

ثم تكلم المؤلف بعد ذلك عن أقسام العلة.

قوله: الطرف الثالث: في أقسام العلة: علة الحكم: إما محله، أو جزؤه، أو خارج عنه، عقلي، حقيقي، أو إضافي، أو سلبي، أو شرعي، أو لغوي، متعدية، أو قاصرة، وعلى التقديرات، إما بسيطة أو مركبة.

قيل: لا يعلل بالمحل؛ لأن القابل لا يفعل. قلنا: لا نُسَلِّم، ومع هذا فالعلة المعرف.

قيل: لا يعلل بالحكم غير المضبوطة، كالمصالح والمفاسد، لأنه لا يعلم وجود القدر الحاصل في الأصل في الفرع. قلنا: لو لم يجز لما جاز بالوصف المشتمل عليها، فإذا حصل الظن بأنَّ الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم فيه.

قيل: العدم لا يعلل به؛ لأن الأعدام لا تتميز، وأيضًا: ليس على المجتهد سبرها، قلنا: لا نسلِّم، فإن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم، وإنما سقط عن المجتهد لعدم تناهيها.

قيل: إنما يجوز التعليل بالحكم المقارن، وهو أحد التقادير الثلاثة فيكون مرجوحًا. قلنا: ويجوز بالمتأخر لأنه معرف.

قالت الحنفية: لا يعلل بالقاصرة لعدم الفائدة. قلنا: معرفة كونه على وجه المصلحة فائدة. ولنا: أن التعدية توقفت على العلية، فلو توقفت هي عليها لزوم الدور.

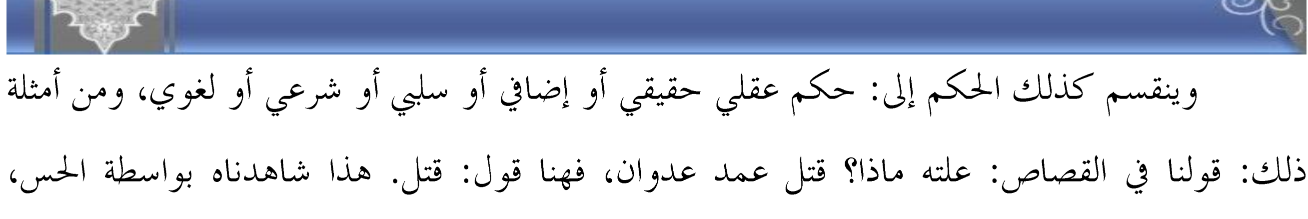
قيل: لو علل بالمركب فإذا انتفى جزء تنتفي العلية، ثم إذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف، أو تحصيل الحاصل. قلنا: العلة عدمية فلا يلزم ذلك: ذكر المؤلف هنا تقسيمات العلة، فقال: بأن علة الحكم تنقسم تقسيمات متعددة:

الأول: أن علة الحكم مرة تكون محل ذلك الحكم، ومن أمثلة ذلك: تعليل طهارة الماء بأنه ماء.

الثاني: أن علة الحكم قد تكون جزء المحل، مثال ذلك: علة البُر الطُعم، والطُعم جزء من البر.

الثالث: قد تكون العلة خارجة عنه، مثال ذلك: الولد رقيق لرق أمه، مثالان مختلفان.





وينقسم كذلك الحكم إلى: حكم عقلي حقيقي أو إضافي أو سلبي أو شرعي أو لغوي، ومن أمثلة ذلك: قولنا في القصاص: علته ماذا؟ قتل عمد عدوان، فهنا قول: قتل. هذا شاهدناه بواسطة الحس، وقولنا: عدوان. عرفناه عن طريق الشرع، فقد تكون العلة أيضًا حكمًا شرعيًا، وقد تكون حكمًا لغويًا.

وقد تكون العلة متعدية بأن يكون لها فروع كثيرة، وقد تكون العلة قاصرة بألا تتجاوز محل النص.

قال: وعلى التقديرات السابقة، منها ما يكون سهلًا بسيطًا، ومنها ما يكون مركبًا.

ثم نقل عن بعضهم بأن المحل لا يصح أن يُعلل به، لا بد أن يكون بجزئه أو بأمر خارج عنه، قال: لأن القابل يعني القابل للمحل يعني أن المحل القابل للحكم لا يكون مؤثرًا فيه. وأجيب عن هذا: بأن التأثير لا مدخل له في التعليل كما هو مذهب الأشاعرة، قال: ومع هذا فالعلة المعرف. والجواب: أنه لا يمتنع أن يكون محلًا للحكم وأن يكون فاعلًا فيه.

ثم ذكر المؤلف شيئًا آخر وهو التعليل بالحِكَم، الجمهور لا يجيزون التعليل بالحكم، لماذا؟ لأنها أوصاف غير منضبطة مثل المصالح والمفاسد لأننا لا نعلم انضباط الصفات هنا. اعترض: بأنه لو لم يجز التعليل بالحِكم لما جاز ربط الحكم بالوصف المشتمل على الوصف فإذا حصل الظن بأن الحكم إنما شُرع لمصلحة معينة ثم وجدنا هذه المصلحة في محل من المحال فحينئذ يغلب على ظننا وجود الحكم في هذه الصورة.

اعترض عليه باعتراض آخر: قالوا: الوصف العدمي لا يصح أن يُعلل به. لماذا؟ قالوا: لأن الأعدام لا تمييز بينها، كل ما هو معدوم يماثل المعدوم الآخر، وأيضًا ليس من وظائف المجتهد أن يسبر هذه الأعدام ويبحثها واحدًا واحدًا. وأجيب عن هذا: بعد التسليم؛ لأن مثل هذه الواجبات لم تكن على غير هؤلاء، إذن العدم قالوا: لا يُعلل به باعتراضهم؛ لأن الأعدام لا تتميز وليس على المجتهد أن يبحث عن هذه الأعدام وقلنا: بأن العدم يُعلل به، وعدم قولهم: الأعدام لا تتميز. قلنا: فرق بين العدم والأعدام.

أيضًا اعتراض آخر: اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بحكم شرعي آخر، كما في قولهم: لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.



والصواب: أنه يجوز ذلك ولا حرج فيه.

قال المؤلف: قلنا: ويجوز في التأخير يعني يمكن أن يكون هناك تأخير بحيث يُستدل بالحكم المتأخر على الحكم المتقدم، مثال ذلك: نزل أولًا حكم الطهارة بالماء ثم نزل ثانيًا التيمم، فهل يصح لنا أن نقيس في مسائل التيمم على شيء أو على التفاصيل الواردة في الوضوء مع أن الوضوء متقدم في الترول؟ نقول: نعم، يجوز ذلك، كذلك في مسألة التعليل بالقاصرة والمتعدية، القاصرة هي التي لا تتعدى الفروع المذكورة، والجمهور يقولون: يمكن أن يُعلل بالعلة المتعدية والعلة القاصرة. والحنفية يقولون: القاصرة لا يُحتج بها. لماذا؟ قالوا: لأنه ليس فيه فائدة ما دام ما لها فروع. واعترض عليه: بأن العلة القاصرة قد نفهم منها مقصود الشارع بتشريع الحكم وهذا مصلحة. قال: ولنا أن التعدية توقفت على العلية. تعدية الحكم مبني على كون الوصف علة، وكون الوصف علة مبني على كونه متعدية على كلامهم وبالتالي يلزم الدور.

جاء بمسألة أخرى وهي: التعليل بالمركبة، هل يصح أن نعلل بوصف مركب من أوصاف عدة مثل في القصاص نقول: قتل عمد عدوان؟ لو علل بالوصف المركب فإذا انتفى أحد الأجزاء فإنه تنتفي العلية، ثم إذا انتفى جزء آخر يلزم التخلف أو تحصيل الحاصل، قلنا: العلة عدمية فلا يلزم ذلك.

إذن هل يجوز التعليل بالعلة المركبة من أوصاف متعددة؟ نقول: نعم، يجوز ذلك، حينئذ تكون العلة تلك الأوصاف المتعددة، وبالتالي إذا انتفى جزء من أجزاء العلية انتفى الحكم، قلنا: قتل العمد عدوان. هذه العلة، لو انتفى العمد لم يثبت القصاص، إذا انتفى جزء العلة المركبة انتفى الحكم، ثم إذا انتفى الجزء الآخر فحينئذ لا نثبت الحكم وإلا للزم منه أن نقول: بوجود الحكم بدون الوصف أو أن يكون هناك تحصيل لحاصل حكمي سابق.

قوله: وهنا مسائل: الأولى: يستدل بوجود العلة على الحكم، لا بعليتها، لأنها نسبة تتوقف عليه.

الثانية: التعليل بالمانع لا يتوقف على المقتضي؛ لأنه إذا أثَّر معه فبدونه أولى. قيل: لا يسند العدم المستمر. قلنا: الحادث يعرف الأزلي، كالعالم للصانع.

الثالثة: لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الأصل، بل يكفي انتهاض الدليل عليه.

الرابعة: الشيء يدفع الحكم كالعدة، أو يرفعه كالطلاق، أو يدفع ويرفع كالرضاع.

الخامسة: العلة قد يعلل بها ضدان، ولكن بشرطين متضادين: هنا ذكر المؤلف مسائل أخيرة فيقول: بأنه إذا وُجدت العلة فنستدل بوجود العلة على وجود الحكم؛ لأن العلة تستلزم وجود الحكم، لا بعليتها أي لا يصح لنا أن نستدل بعلية العلة على إثبات الحكم، ومن أمثلته: ما لو استدل بكون القتل العمد العدوان علة للقصاص على وجوب القصاص، قال: لأنه لا يمكن أن يكون هناك علية إلا بإثبات النسبة بين شيئين.

المسألة الثانية: يجوز التعليل بالمانع الذي لا يتوقف على وجود المقتضي الذي هو العلة؛ لأن المانع إذا أثر مع العلة فبدون العلة يكون تأثيره أولى وأقوى.

القول الآخر: لا يُسند العدم المستمر. هل يصح التعليل بالعدم؟ قال المؤلف: لا يصح ذلك؛ لأن العدم غير موجود فكيف تُثبت الموجود بناء على غير موجود. واعترض على هذا: بأن الأمر الحوادث الموجودة تعرف بالأزلي وتدل عليه كالعالم يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى.

المسألة الثالثة: لا يشترط وجود الاتفاق على كون العلة موجوده في الأصل متفقًا عليها، لا يشترط الاتفاق بين المستدل والمعترض على أن العلة موجودة في الأصل بل يكفي أن نقيم الدليل على وجودها، قال: العلة غير موجودة في الأصل، قال: عندي دليل يدل على أن العلة موجودة في الأصل فيكتفي بذلك. وتقدم معنا أن هناك طرق لإثبات وجود العلة في الأصل: قد يكون شرعي لما قلنا: عدوان. وقد يكون حسي لما قلنا: قتل. وقد يكون عقلي لما قلنا: عمد. فهذه الأوصاف لا يشترط أن يكون هناك اتفاق بين المستدل والمعترض على وجودها بل يكفي وجود أدلة تدل على وجود هذه الأوصاف في الأصل.

المسألة الرابعة: الشيء يدفع الحكم، يعني أن الموانع تنقسم إلى أقسام:

القسم الأول: يدفع الحكم ولا يرفعه، مثال ذلك: العدة فإن المعتدة لا يصح نكاحها، كالعدة تدفع النكاح.

القسم الثاني: قد ترفعه بعد وقوعه، مثل الطلاق، يرفع حكم النكاح.

القسم الثالث: قد يزيله ابتداء وتتمته، يعني عندنا امرأة وطئت بشبهة وهي معقود عليها سابقًا هل ينفسخ العقد؟ لا ينفسخ العقد، لكن لا يجوز عليها مدة العدة، فالعدة تمنع من ابتداء عقد النكاح ولا تمنع من استمراره، أما الطلاق فهو يمنع من استمرار النكاح لكنه لا يمنع من ابتدائه، أما الرضاع فهو يمنع من الأمرين معًا: من ابتدائه ومن استمراره.

المسألة الخامسة: قال: العلة قد تكون لحكم واحد، وقد تكون لحكمين غير متضادين. مثال ذلك: القتل الخطأ فيه شيئان هما: الدية، والكفارة، فهنا علة يعلل بها حكمان مختلفان غير متضادين، وقد يكون يعلل بالعلة الواحدة ويثبت بها أكثر من حكم متضادة لكن بشروط مستقلة متضادة فيما بينها.

قوله: الفصل الثاني في الأصل والفرع؛ أما الأصل فشرطه: ثبوت الحكم فيه، بدليل غير القياس؛ لأنهما إن اتحدا في العلة فالقياس على الأصل الأول. وإن اختلفا لم ينعقد الثاني.

وأن لا يتناول دليل الأصل الفرع، وإلا لضاع القياس. وأن يكون حكم الأصل معللًا بوصف معين، وغير متأخر عن حكم الفرع إذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه. وشرط الكرخي: عدم مخالفة الأصل، أو أحد أمور ثلاثة: التنصيص على العلة، والإجماع على التعليل مطلقاً، وموافقة أصول أخر.

والحق أنه يطلب الترجيح بينه وبين غيره. وزعم عثمان البتي: قيام ما يدل على جواز القياس عليه، وبشر المريسي الإجماع عليه أو التنصيص على العلة. وضعفها ظاهر.

وأما الفرع فشرطه: وجود العلة فيه بلا تفاوت.

وشُرِط العلم به والدليل على حكمه إجمالاً. ورُدّ بأن الظن يحصل دونهما.

تنبيه: يستعمل القياس على وجه التلازم، ففي الثبوت يجعل حكم الأصل ملزومًا، وفي النفي نقيضه لازمًا، مثل: لما وجبت الزكاة في مال البالغ للمشترك بينه وبين مال الصبي وجبت في ماله. ولو وجبت في الحلي لوجبت في اللآلئ قياسًا عليه، واللازم منتف، فالملزوم مثله: هذا الفصل في شروط الأصل والفرع وهما من أركان القياس، فهناك عدد من الشروط للأصل، قال: أما الأصل فيشترط فيه أن يكون حكم الأصل ثابتًا، وقد يثبت حكم الأصل بواسطة الإجماع، أو بواسطة النص، أو بواسطة الاتفاق عليه بين الخصمين.

س: هل يمكن أن نثبت حكم الأصل بواسطة القياس؟.

جـــ: قال: لا يصح إثبات حكم الأصل بواسطة القياس. لماذا؟ لأن عندنا الآن علتان، مثال ذلك: قلت: البطيخ يقاس على البُر فيجري فيه الربا؛ لعلة الطُعم، والبطيخ يقاس عليه الكمبيوترات؛ لأنها سلعة كبيرة أو موزونة، ماذا نقول؟ نقول: لا يصح هذا، لماذا؟ لأن البطيخ الذي جعلناه أصلًا في القياس الثاني إنما ثبت حكمه بواسطة القياس، ولا بد أن يكون أصل القياس الثاني قد ثبت حكمه بواسطة إجماع أو نص أو اتفاق، لماذا؟ لأنه إذا اتحدت العلة في القياسين فقس الفرع الثاني على الأصل الأول مباشرة واترك الواسطة. قال: أما الأصل فشرطه ثبوت الحكم فيه بدليل غير القياس؛ لأنهما -يعني القياسين- إن اتحدا في العلة فالقياس على الأصل الأول وإن اختلفا في العلة لم ينعقد الثاني، اتفقت العلة بين القياسين فألحق الفرع الجديد بالأصل الأول، وإن اختلفت العلة في القياسين لم يصح.

الشرط الثالث من شروط القياس: ألا يتناول دليل الأصل الفرع وإلا لضاع القياس، لو كان دليل الأصل يشمل الفرع حينئذ يستدل بدليل الأصل ولا حاجة لأن يستدل بالقياس.

الشرط الرابع: أن يكون حكم الأصل معللًا بوصف معين؛ لأنه إذا لم يكن معللًا فلا يصح القياس عليه، ينتقض الوضوء بأكل لحم الإبل، ولا ينتقض الوضوء بأكل لحم البقر، لماذا؟ هنا الحكم غير معلل وبالتالي لم يصح القياس عليه، ولذا قال: وأن يكون حكم الأصل معللًا فإن كان حكم الأصل غير معلل لم يصح القياس عليه، بوصف معين.

الشرط الخامس: ألا يكون الأصل متأخرًا عن حكم الفرع؛ لأنه لا يصح أن يقاس المتقدم على المتأخر، مثله: قياس الوضوء على التيمم.

الشرط السادس: ألا يكون القياس مخالفًا للأصل أو مخالفًا للقياس، أما إذا كان مخالفًا للأصل فلا بد فيه من ثلاثة أمور، وهذا ذكره الكرخي، إذن الكرخي يقول: من شروط الأصل ألا يكون الأصل مخالفًا لبقية الأصول، فإن كان مستثنى من قاعدة القياس فلا يصح القياس عليه إلا في الأحوال الآتية:

الحال الأولى: إذا كانت العلة منصوصة، كان مستثنى من القياس جاز أن نقيس عليه.

الحال الثانية: إذا كان هناك إجماع على وجود التعليل.

الحال الثالثة: إذا كان موافقًا لأصول أُخر.

قال: والحق أن يُطلب الترجيح بينه وبين غيره، كذلك البَتّي اشترط في القياس، قال: من شروط الأصل أن يوجد قرينة تدل على جواز القياس على ذلك الأصل. وهذا الاستدلال في هذا الاشتراط فيه نظر؛ لعدم الدليل عليه.

كذلك اشترط بشر المريسي أن يكون الأصل مجمعًا عليه، وسبق أن تقدم معنا أنه يمكن أن يكون باتفاق بين الخصمين، فيمكن بدلالة النص، قال: وضعفهما ظاهر. أي ضعف هذه الأقوال ظاهر.

ثم انتقل المؤلف إلى الركن الأخير من أركان القياس وهو: الفرع، ويشترط فيه أن تكون العلة موجودة في الفرع، فإذا لم تكن العلة موجودة في الفرع لم يجز إلحاقه وإثبات حكمه بواسطة القياس.

قال: ويشترط العلم به. أي يُشترط في الفرع أن يكون معلومًا به، ولعله يريد العلم بوجود العلة في الفرع، قال: كذلك اشتُرط أن يكون هناك دليل على حكم الفرع من جهة الإجمال. وهذا فيه نظر؛ لعدم الدليل على اشتراط ذلك، ولهذا نجد أن الصحابة –رضي الله عنهم- استخدموا أقيسة في مسائل لا نستطيع إقامة الدليل على حكمها إجمالًا، وهناك من قال: لا يشترط العلم بوجود الوصف أو التدليل على حكمه إجمالًا. لماذا؟ لأن الظن يحصل عند المكلف ولو لم توجد هذه الأمور فدل على عدم اشتراطها.

المبحث الأخير: القياس على نوعين:

النوع الأول: قياس فقهي طردي بعلة.

النوع الثاني: قياس على وجه التلازم.

وقد يكون هذا في سبيل إثبات الحكم، وقد يكون في سبيل نفيه، فقال: يُستعمل القياس. يعني نستعمل لفظ القياس في القياس التلازمي، وهذا قد يكون في جانب الثبوت، وقد يكون في جانب النفي، قال: يُستعمل القياس على وجه التلازم ففي الثبوت يُجعل حكم الأصل ملزومًا. وبالتالي نثبته في الفرع، وفي النفي يُجعل حكم نقيض الأصل لازمًا، ومثّل له المؤلف بمثال: المسألة في زكاة الصبي هل تجب عليه الزكاة أو لا؟ عند الحنفية يقولون: لا تجب عليه الزكاة. وعند الجمهور يقولون: تجب عليه الزكاة. قال المستدل: لما وجبت الزكاة في مال البالغ المشترك مع الصبي وجب أن تجب الزكاة في مال الصبي وحده. فيعترض المعترض فيقول: في هذا القياس لما وجبت الزكاة في مال البالغ يكون البالغ عند الصفة ليست موجودة في الصبي، فالبالغ قد يُعجب بكثرة المال وقد يغتر بها وقد يؤدي إلى طغيانه بخلاف الصبي.

ولو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ قياسًا لكن الزكاة لا تجب في اللؤلؤ فلا تجب في حلي الذهب من باب أولى، فهذا قياس تلازمي، لو وجبت الزكاة في الحلي لوجبت في اللآلئ، تقدير الكلام لكنها لا تجب في اللآلئ فلا تجب في الحلي.

وهذا آخر مباحث القياس، أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم للخير، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، هذا والله أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الشريط العشرون: أدلة مختلف فيها إلى نهاية الكتاب.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين.

أما بعد،.

فهذا هو اللقاء الأخير من لقاءاتنا في قراءة كتاب (منهاج الوصول) للعلامة البيضاوي، نأخذ فيه أواخر المباحث التي ذكرها في هذا الكتاب.

*** المتن ***

الكتاب الخامس

في دلائل اختلف فيها

وفيه بابان:

الباب الأول: في المقبولة منها وهي ستة:

الأول: الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ} (البقرة: ٢٩)، {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ} (الأعراف: ٣٢)، {أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ} (المائدة: ٤).

وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، قيل على الأول: اللام تجيء لغير لنفع كقوله تعالى: {وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} (الإسراء: ٧)، وقوله: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ} (آل عمران: ١٠٩)، قلنا: مجاز، لا تفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناه: الاختصاص النافع، بدليل قولهم: الجل للفرس. قيل: المراد الاستدلال، قلنا: هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره.

الثاني: الاستصحاب حجة، خلافًا للحنفية والمتكلمين. لنا: أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظُنَّ بقاؤه، ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة، ولم تثبت الأحكام الثابتة في عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ، و لكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح، ولأن الباقي يستغني عن سبب أو شرط جديد، بل يكفيه دوامهما دون الحادث. ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له، فيكون راجحًا.



الثالث: الاستقراء، مثاله: الوتر، يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبًا، لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن، والعمل به لازم، لقوله عليه الصلاة والسلام: (نحن نحكم بالظاهر).

الرابع: أخذ الشافعي -رضي الله عنه- بأقل ما قيل، إذا لم يجد دليلاً، كما قيل: دية الكتابي الثلث، وقيل: النصف، وقيل: الكل، بناء على الإجماع والبراءة الأصلية.

قيل: يجب الأكثر ليتيقن الخلاص. قلنا: حيث يتيقن الشغل، والزائد لم يتيقن.

الخامس: المناسب المرسل: إن كانت المصلحة ضرورية، قطعية، كلية؛ كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين، اعتبر، وإلا فلا. وأما مالك: فقد اعتبره مطلقًا؛ لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره؛ ولأن الصحابة -رضي الله عنهم- قَنِعُوا بمعرفة المصالح.

السادس: فقد الدليل: بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم، لامتناع تكليف الغافل.

الباب الثاني

في المردودة:

الأول: الاستحسان، قال به أبو حنيفة، وفسر بأنه: دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته. ورُدَّ بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحة من فاسدة، وفَسَّره الكرخي: بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، كتخصيص أبي حنيفة قول القائل: مالي صدقة بالزكاة، لقوله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} (التوبة: ١٠٣)، وعلى هذا فالاستحسان تخصيص. وأبو الحسين: بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لأقوى يكون كالطارئ، فخرج التخصيص، ويكون حاصلة تخصيص العلة.

الثاني: قيل: قول الصحابي حجة. وقيل: إن خالف القياس، وقال الشافعي في القديم: إن انتشر ولم يخالف. لنا: قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، يمنع التقليد، وإجماع الصحابة -رضي الله عنهم- على جواز مخالفة بعضهم بعضًا، وقياس الفروع على الأصول.



قيل: (أصحابي كالنجوم). قلنا: المراد عوام الصحابة.

قيل: إذا خالف القياس، فقد اتبع الخبر. قلنا: ربما خالف لما ظنه دليلًا ولم يكن.

مسألة: منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم؛ لأن الحكم يتبع المصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة. قلنا: الأصل ممنوع، وإن سُلِّم فلمَ لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة؟.

وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه الصلاة والسلام بعدما أنشدت ابنة النضر بن الحارث: (لو سمعت ما قتلت)، وسؤال الأقرع في الحج: أكل عام؟ فقال: (لو قلت ذلك لوجب)، ونحوه. قلنا: لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي.

الكتاب السادس

في التعادل والتراجيح

وفيه أبواب:

الباب الأول

في تعادل الأمارتين في نفس الأمر

منعه الكرخي، وجَوَّزه قوم، وحينئذ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنه، والتساقط عند بعض الفقهاء، فلو حكم القاضي بإحداهما مرة لم يحكم بالأخرى أخرى؛ لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: (لا تقض شيء واحد بحكمين مختلفين).

مسألة: إذا نُقل عن مجتهد قولان في موضع واحد، يدل على توقفه، ويحتمل أن يكونا احتمالين، أو مذهبين، وإن نُقل في مجلسين وعلم المتأخر منهما فهو مذهبه، وإلا حكي القولان، وأقوال الشافعي كذلك وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين.

الباب الثاني

في الأحكام الكلية للتراجيح



الترجيح: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى، ليعمل بها، كما رجحت الصحابة –رضي الله عنهم– خبر عائشة –رضي الله عنها– في التقاء الختانين على قوله صلى الله عليه وسلم: (إنما الماء من الماء).

مسألة: لا ترجيح في القطعيات؛ إذ لا تعارض بينها، وإلا ارتفع النقيضان أو اجتمعا.

مسألة: إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى، بأن يتبعض الحكم، فيثبت البعض، أو يتعدَّد، فيثبت بعضها، أو يعم فيوزع، كقوله عليه الصلاة والسلام: (ألا أخبركم بخير الشهود؟)، فقيل: نعم، فقال: (أن يشهد الرجل قبل أن يُستشهد)، وقوله: (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يُستشهد)، فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حقنا.

مسألة: إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم، وعلم المتأخر فهو ناسخ، وإن جهل فالتساقط، أو الترجيح، وإن كان أحدهما قطعيًا، أو أخص مطلقًا عمل به، وإن تخصص بوجه طُلب الترجيح.

مسألة: قد يرجح بكثرة الأدلة؛ لأن الظنين أقوى. قيل: يقدَّم الخبر على الأقيسة. قلنا: إن اتحد أصلها، فمتحدة، وإلا فممنوع.

الباب الثالث

في ترجيح الأخبار وهو على وجوه:

الأول: بحال الراوي فيرجع بكثرة الرواة، وقلة الوسائط، وفقه الراوي، وعلمه بالعربية، وأفضليته، وحسن اعتقاده، وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين، ومختبرًا ثم معدلًا على روايته، وبكثرة المزكين، وبحثهم وعلمهم، وحفظه وزيادة ضبطه، ولو لألفاظه عليه السلام، ودوام عقله وشهرته، وشهرة نسبه، وعدم التباس اسمه، وتأخر إسلامه.

الثاني: بوقت الرواية، فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا، وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ، على المتحمل في الصبا، أو فيه أيضًا.



الثالث: بكيفية الرواية: فيرجح المتفق على رفعه، والمحكي بسبب نزوله، وبلفظه، وما لم ينكره راوي الأصل.

الرابع: بوقت وروده، فترجح المدنيات، والمشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام، والمتضمن للتخفيف، والمطلق على متقدم التاريخ، والمؤرخ بتاريخ مضيق، والمتحمل في الإسلام.

الخامس: باللفظ: فيرجح الفصيح لا الأفصح، والخاص، وغير المخصَّص، والحقيقة، والأشبه بها، فالشرعية، ثم العرفية، والمستغنى عن الإضمار، والدال على المراد من وجهين، وبغير وسط، والمومئ إلى علة الحكم، والمذكور معارضه معه، والمقرون بالتهديد.

السادس: بالحكم، فيرجح المبقي لحكم الأصل؛ لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد المحرم علي المبيح؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (ما اجتمع الحلال والحرام، إلا وغلب الحرام الحلال) والاحتياط يعادل الموجِب، ومثبت الطلاق والعتاق، لأن الأصل عدم القيد، ونافي الحد؛ لأنه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام: (ادرؤوا الحدود بالشبهات).

السابع: بعمل أكثر السلف.

الباب الرابع

في تراجيح الأقيسة

وهي بوجوده:

الأول: بحسب العلة، فترجح المظنة، ثم الحكمة، ثم الوصف العدمي، ثم الحكم الشرعي، والبسيط، ثم الوجودي للوجودي ، ثم العدمي للعدمي.

الثاني: بحسب دليل العلية، فيرجح الثابت بالنص القاطع، ثم الظاهر: اللام، ثم إن والباء، ثم بالمناسبة، الضرورية الدينية، ثم الدنيوية، ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتبارًا فالأقرب، ثم الدوران في محل، ثم في محلين، ثم السَّبْر، ثم الشبه، ثم الإيماء، ثم الطرد.

الثالث: بحسب دليل الحكم، فيرجح النص، ثم الإجماع؛ لأنه فرعه.



الرابع: بحسب كيفية الحكم، وقد سبق.

الخامس: موافقة الأصول في العلة والحكم، والاطراد في الفروع.

الكتاب السابع: في الاجتهاد والإفتاء

وفيه بابان: الباب الأول الاجتهاد

وهو: استفراغ الجَهْد في درك الأحكام الشرعية.

وفيه فصلان:

الفصل الأول

في المجتهدين وفيه مسائل:

الأولى: يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، ووجوب العمل بالراجح، ولأنه أشق، وأدل على الفطانة، فلا يتركه. ومنعه أبو علي وابنه لقوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى} (النجم: ٣)، قلنا: مأمور به فليس بهوى، ولأنه ينتظر الوحي، قلنا: ليحصل اليأس على النص، أو لأنه لم يجد أصلًا يقيس عليه.

فرع: لا يخطئ اجتهاده، وإلا لما وجب اتباعه.

الثانية: يجوز للغائبين عن الرسول صلى الله عليه وسلم وفاقًا وللحاضرين أيضًا، إذ لا يمتنع أمرهم به. قيل: عُرضة للخطأ. قلنا: لا نسلم بعد الإذن، ولم يثبت وقوعه.

الثالثة: لا بد أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، والإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة، ولا حاجة إلى الكلام والفقه لأنه نتيجته.

الفصل الثاني: في حكم الاجتهاد

اختلف في تصويب المجتهدين، بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكمًا معينًا، وعليه دليل قطعي أو ظني، والمختار ما صح عن الشافعي –رضي الله عنه– أن في الحادثة حكمًا معينًا عليه أمارة



من وجدها أصاب، ومن فقدها أخطأ، ولم يأثم؛ لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة، لأنه طلبها، والدلالة متأخرة عن الحكم، فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان، ولأنه قال عليه الصلاة والسلام: (من أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر)، قيل: لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله، فيفسُق ويكفر، لقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} (المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧) ، قلنا: لما أُمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ حكم ما أنزل الله.

قيل: لو لم يصوَّب الجميع لما جاز نصب المخالف، وقد نصب أبو بكر زيدًا. قلنا: لم يجز تولية المبطل، والمخطئ ليس بمبطل.

فرعان:

الأول: لو رأي الزوج لفظه كناية، ورأته الزوجة صريحًا، فله الطلب، ولها الامتناع، فيراجعان غيرهما.

الثاني: إذا تغير الاجتهاد، كما لو ظن أن الخلع فسخ، ثم ظن أنه طلاق، فلا ينقض الأول، بعد اقتران الحكم ويُنقض قبله.

الباب الثاني: في الإفتاء، وفيه مسائل:

الأولى: يجوز الإفتاء للمجتهد، ومقلد الحي، واختلف في تقليد الميت؛ لأنه لا قول له، لانعقاد الإجماع على خلافه، والمختار جوازه، للإجماع عليه في زماننا.

الثانية: يجوز الاستفتاء للعامي، لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد، وتفويت معايشهم، واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه، دون المجتهد، لأنه مأمور بالاعتبار، قيل: معارض بعموم: {فَاسْأَلُوا} (النحل: ٤٣)، {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} (النساء: ٥٩). وقول: عبد الرحمن لعثمان: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين. قلنا: الأول مخصوص، وإلا لوجب بعد الاجتهاد.

والثاني: في الأقضية، والمراد من السيرة لزوم العدل.



الثالثة: إنما يجوز في الفروع، وقد اختُلف في الأصول، ولنا فيه نظر، وليكن هذا آخر كلامنا. والله الموفق والهادي للرشاد.

***** الشرح *****

قوله: الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها، وفيه بابان: الباب الأول: في المقبولة منها وهي ستة:

الأول: الأصل في المنافع الإباحة، لقوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ} (البقرة: ٢٩)، {قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ} (الأعراف: ٣٢)، {أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ} (المائدة: ٤).

وفي المضار التحريم لقوله عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)، قيل على الأول: اللام تجيء لغير لنفع كقوله تعالى: {وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} (الإسراء: ٧)، وقوله: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ} (آل عمران: ١٠٩)، قلنا: مجاز، لا تفاق أئمة اللغة على أنها للملك، ومعناه: الاختصاص النافع، بدليل قولهم: الجل للفرس. قيل: المراد الاستدلال، قلنا: هو حاصل من نفسه فيحمل على غيره: ذكر المؤلف في هذا الفصل الأدلة التي وقع الاختلاف فيها، وفي الحقيقة أن بعض هذه الأدلة متفق عليه، ومنه هذه القاعدة الأولى: بأن الأصل في المنافع الإباحة، والمراد به بعد ورود الشرع بدلالة أن الأدلة التي ذكرها أدلة شرعية، وأما قبل ورود الشرع فقد اختُلِف فيه على أقوال:

القول الأول: الأصل في المنافع على المنع.

القول الثاني: الأصل في المنافع على الإباحة.

القول الثالث: يُتوقف فيها.

القول الرابع: لا يوجد زمان قبل ورود الشرائع، أما بعد ورود الشرع فالأصل في المنافع الإباحة.

المراد بقولنا: الأصل، أي ما لم يوجد فيه دليل خاص، فإن المسائل على أربعة أنواع:

النوع الأول: ما فيه دليل إباحة فيقال به.

النوع الثاني: ما فيه دليل تحريم فيقال بالتحريم.



النوع الثالث: ما يجتمع فيه دليل الإباحة ودليل تحريم وهذا من مسائل التعارض والترجيح، وسيأتي معنا أنه يرجح فيها التحريم.

النوع الرابع: ما لم نجد فيه دليلًا خاصًا بالإباحة ولا بالتحريم فيقال فيه بالأصل، والأصل هنا ذكر أنه على الإباحة.

والمراد بالإباحة: جواز الفعل والترك، وقد استدل المؤلف له بعدد من الأدلة:

منها: قوله تعالى: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ} (البقرة: ٢٩)، فإنه في هذه الآية قد بين أنه سبحانه خلق جميع ما في الأرض لننتفع به، واللام هنا تفيد جواز التملك والاختصاص لما خلقه الله في الأرض. واعتُرض بأن اللام قد تأتي لمعان أُخر غير التملك والاختصاص منها: أن اللام قد تأتي للجزاء والمقابلة، كما في قوله تعالى: {وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا} (الإسراء: ٧)، فاللام هنا ليست للتملك وإنما للجزاء، ومثله في قوله: {وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ} (آل عمران: ١٠٩)، فإن اللام هنا لا يمكن أن يقال المراد بها الاختصاص المفيد للنفع.

وأجيب: بأن اللام إذا استُعملت في غير التملك والاختصاص فهو على سبيل المجاز وإلا فإن الأصل أن تكون للتملك كما هو كلام أهل اللغة الذين يتفقون على أن اللام تفيد الامتلاك ويعني الاختصاص النافع.

واعتُرض عليه: بأن المراد بقوله: {خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ} (البقرة: ٢٩)، أي خلقه لتستدلوا به على الله. وهذا الاعتراض لا يصح؛ لأن الاستدلال حاصل من خلق الإنسان نفسه، فإن الإنسان إذا نظر إلى نفسه استدل به على خالقه سبحانه وتعالى.

وقال: بأن الأصل في المضار التحريم؛ لقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا ضرر ولا ضرار)، وقد دل على هذا المعنى قول الله جل وعلا: {وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ} (الأعراف: ١٥٧)، فإنها تدل على هذه القاعدة.

قوله: الثاني: الاستصحاب حجة، خلافًا للحنفية والمتكلمين. لنا: أن ما ثبت ولم يظهر زواله ظُنَّ بقاؤه، ولولا ذلك لما تقررت المعجزة لتوقفها على استمرار العادة، ولم تثبت الأحكام الثابتة في

عهده عليه الصلاة والسلام لجواز النسخ، و لكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح، ولأن الباقي يستغني عن سبب أو شرط جديد، بل يكفيه دوامهما دون الحادث. ونقل عدمه لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له، فيكون راجحًا: ذكر المؤلف هنا الدليل الثاني من الأدلة التي ذكر أنها محل اختلاف وهو: الاستصحاب.

الاستصحاب في اللغة: طلب الصحبة والملازمة.

الاستصحاب في الاصطلاح: إبقاء ما كان ثابتًا على إثباته وما كان منفيًا على نفيه.

والاستصحاب على أنواع:

منها: استصحاب الإباحة الأصلية المذكور في الفصل الذي قبل هذا.

ومنها: استصحاب الإباحة الأصلية والمراد بها أن الذمم بريئة من حقوق الرب وحقوق العباد حتى يأتي دليل يدل على خلاف ذلك.

ومنها: استصحاب حجية الدليل، واستصحاب العموم حتى يرد مخصص أو ناسخ.

وهذه الأنواع محل اتفاق بين العلماء.

ومن أنواع الاستصحاب: استصحاب الوصف، والمراد به: ما كان ثابتًا في الزمان الأول فالأصل بقاؤه في الزمان الثاني.

وجماهير علماء الأمة يرون أن الاستصحاب حجة في الإثبات والنفي، ويستدلون على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن ما ثبت أي أن الوصف الذي ثبت في الزمان الأول و لم يظهر دليل يدل على زواله فإن الظن يفيدنا أنه لازال باقيًا، وخلاصة هذا: أن الاستصحاب يفيد ظن بقاء الوصف الثابت في الزمان الأول، والظن معمول به في الشرع.

الدليل الثاني: قالوا: لو لم نجعل الاستصحاب حجة لترتب عليه أمور غير صحيحة، منها: أنا لو لم نجعل الاستصحاب حجة لما استطعنا تقرير النبوة؛ لأن النبوة تتوقف على ظهور المعجزة؛ لأن الأصل أن



الأشياء تبقى على عادهٔا ولا تتغير، فإذا جاءتنا معجزة فإنه تُغير الواقع وبالتالي يدلنا وجود المعجزة الخارقة للعادة على صحة النبوة، فظهر أن تقدير النبوة مبني على صحة الاستصحاب فيكون الاستصحاب حجة.

الدليل الثالث: أنه لو لم نجعل الاستصحاب حجة لما كانت الأحكام الثابتة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ثابتة علينا لكن بالإجماع أن ما كان ثابتًا في زمن النبوة فالأصل بقاؤه ومطالبتنا نحن به.

الدليل الرابع: قالوا: لو لم يكن الاستصحاب حجة لما صح لأحد أن يأتي أهله لإمكان أن يزول حكم النكاح، فإن النكاح الثابت في الزمان الأول لا يصح لنا أن نستدل على بقائه في الزمان الثاني إلا إذا كان الاستصحاب حجة.

الدليل الخامس: قالوا: بأن الحكم الباقي يستغني عن وجود سبب جديد يدل على ثبوته، بل يكفيه دوام السبب السابق دون حاجة لسبب جديد، بخلاف الأحكام الجديدة ونقل عدمه يعني لا نحتاج إلى دليل يدل على انعدام ذلك الحكم، وبالتالي فيكون بقاء الحكم الثابت في الزمان الأول إلى الزمان الثاني هو الراجح على عدم بقائه.

وقد نقل المؤلف هنا عن الحنفية أنهم لا يرون حجية الاستصحاب الوصف، وفي الحقيقة الحنفية يرون أن استصحاب الوصف حجة في النفي وليس حجة في الإثبات، ومن أمثلة ذلك: مسألة المفقود، فالجمهور يقولون: الأصل بقاء حياته؛ لأن حياته كانت ثابتة في الزمان الأول فنستصحب هذا الوصف في الزمان الثاني ومن ثم فإنه يرث ولا يورث ماله. والحنفية قالوا: الاستصحاب حجة في النفي وبالتالي لا نحكم بوفاته ولا نقسم ماله تركة على ورثته ولكننا لا نستدل بالاستصحاب بالإثبات ومن ثم لا نجعل المفقود يرث من ورثته.

قوله: الثالث: الاستقراء، مثاله: الوتر، يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبًا، لاستقراء الواجبات وهو يفيد الظن، والعمل به لازم، لقوله عليه الصلاة والسلام: (نحن نحكم بالظاهر): المراد بالاستقراء تتبع الجزئيات المتماثلة لاستنتاج قاعدة كلية تشملها، والاستقراء مثّل له المؤلف بمسألة الوتر، فإن العلماء اختلفوا في الوتر هل هو واجب أو ليس بواجب؟ الحنفية يقولون: بوجوبه. والجمهور يقولون: بأنه ليس بواجب. واستدل الجمهور على عدم وجوب الوتر بكونه يؤدى على الراحلة حيث تتبعنا

الواجبات فوجدناها لا تؤدى على الراحلة في غير حالة العذر، فدل هذا على أن الوتر ليس بواجب إذا لو كان واجبًا لما أُدي على الراحلة، والاستقراء على نوعين:

النوع الأول: استقراء تام، لتتبع جميع الجزئيات إلا موطن الخلاف وهو عند الجماهير مفيد للقطع.

النوع الثاني: استقراء ناقص، لتتبع أكثر الجزئيات دون استيعابها وهو عندهم مفيد للظن.

والمؤلف قد استدل للعمل به بحديث: (نحن نحكم بالظاهر)، وهذا الحديث لم يرد بإسناد وبالتالي فالاستدلال ليس بهذا الخبر وإنما الاستدلال بتتبع قاعدة الشريعة؛ لأن الشرع إذا قرر حكمًا في محال فإن ما شابهها وما ماثلها في الحكم يُعطى نفس الحكم.

قوله: الرابع: أخذ الشافعي –رضي الله عنه– بأقل ما قيل، إذا لم يجد دليلاً، كما قيل: دية الكتابي الثلث، وقيل: النصف، وقيل: الكل، بناء على الإجماع والبراءة الأصلية. قيل: يجب الأكثر ليتيقن الخلاص. قلنا: حيث يتيقن الشغل، والزائد لم يتيقن: هذا الدليل الرابع من الأدلة المختلف فيها، يقولون عنه: الأخذ بأقل ما قيل، والمراد به: أن يكون هناك أقوال مختلفة بين أهل العلم ويكون هناك قدر مشترك بين هذه الأقوال، ومن ثم نقول: بأن هذا القدر المشترك متفق عليه، محل إجماع، والزائد ننفيه ليس بناء على الإجماع وإنما بناء على البراءة الأصلية، ومثّل له المؤلف بمسألة دية الكتابي، فقد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال:

القول الأول: مثل دية المسلم.

القول الثاني: على النصف من دية المسلم.

القول الثالث: على الثلث من دية المسلم.

وبالتالي الثلث مقدار متفق عليه، لكن ما زاد عن الثلث لا نستطيع أن نثبته إلا بدليل؛ لأن الأصل براءة الذمة، وبالتالي يكون هذا من الاستدلال بأقل ما قيل.



وأورد المؤلف اعتراض للخصم فقال: الأولى أن نقول: بأنه يجب الأكثر وهو الدية الكاملة من أجل أن نحتاط ونتيقن من التخلص من الإثم. فأجاب المؤلف: بأنا لا نسلم وجوب الأخذ بالأكثر؛ لأنا لا نتيقن في الشغل، شغل الذمة؛ لأن الزائد عن المقدار المتفق عليه بين الأقوال لم نتيقنه.

وفي الحقيقة أن الاستدلال بهذا النوع من الاستدلال ينبغي أن يقال عن: الاستدلال بالقدر المشترك بين الأقوال؛ لأنه في مرات يكون القدر المشترك هو الأكثر لا الأقل، ومن أمثلة ذلك مثلًا: مسافة القصر في الصلاة، فإن طائفة قالوا: بأن مسافة القصر هي أربعون كيلًا. ومنهم من يقول: ثمانين كيلًا. كما هو مذهب أحمد والشافعي، ومنهم من قال: مسافة القصر مسيرة ثلاثة أيام (١٢٠كم)، وهو مذهب الحنفية، فالمذهب المشترك بين الأقوال هو الأكثر هنا وهو المائة والعشرون، وما زاد عنه فإنه محل اختلاف بين العلماء.

والصواب: أن الاستدلال بالقدر المشترك بين الأقوال محل اتفاق بين العلماء في الجملة، والاستدلال به مبني على أصلين: هما دليل الإجماع، ودليل البراءة الأصلية، وهذان متفق عليهما.

قوله: الخامس: المناسب المرسل: إن كانت المصلحة ضرورية، قطعية، كلية؛ كتترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين، اعتبر، وإلا فلا. وأما مالك: فقد اعتبره مطلقًا؛ لأن اعتبار جنس المصالح يوجب ظن اعتباره؛ ولأن الصحابة -رضي الله عنهم- قَنِعُوا بمعرفة المصالح: المراد بالمناسب: الوصف الذي يحصل من ترتيب الحكم عليه مصلحة، والمناسب يقسمونه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: مناسب معتبر، وهو الذي جاء الشرع بترتيب الحكم عليه.

الثاني: مناسب ملغى، وهو الذي ألغى الشرع اعتباره و لم يرتب عليه الحكم، وإن كان طائفة من أهل العلم قالوا: ليس الملغى من المناسب والأوصاف الملغاة هذه غير مناسبة.

الثالث: المناسب المرسل، وهو الذي لم يأت باعتباره ولا بإلغائه دليل.

س: المناسب المرسل هل هو حجة وتبنى عليه الأحكام؟.

جـ: إذا كان دل عليه دليل آخر من النص أو من الإجماع أو من القياس فإنه يحتج به ويصح بناء الحكم عليه، كما تقدم معنا في أقسام القياس وفي مسالك العلة، وإما إذا لم يمكن إثباته بطريق القياس فقد اختلف العلماء في حجيته، فذكر المؤلف أنه حجة بشرط أن يكون ضروريًا: يعني يحصل من عدم ترتيب الحكم عليه مفسدة مؤثرة في الوضع العام، وأن تكون قطعية: يعني أنها مجزوم بها، وأن تكون كلية: تشمل أكثر الناس أو عمومهم. ومثّل له المؤلف بمسألة تترس الكفار الصائلين بأسارى المسلمين، فإن قتل هؤلاء الأسارى من أجل ألا يتوصل إلى قتل بقية المسلمين أمر معتبر في الشرع.

وذكر المؤلف قولًا آخر عن الإمام مالك –رحمه الله- بأنه يعتبر المناسب المرسل مطلقًا، فقد استدل على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: أن من عادة الشارع اعتبار جنس المصالح مما يؤيد أن الأصل بناء الأحكام على الأوصاف المناسبة.

الدليل الثاني: أن الصحابة –رضي الله عنهم- كانوا يبنون الأحكام على المصالح.

واعتُرض على هذين الدليلين: بأن المصالح قد استكملتها الشريعة ولا يوجد وصف يترتب عليه مصلحة إلا والشرع قد اعتبره وبنى عليه الأحكام، فأدلة كمال الشريعة واستيعابها لمصالح الخلق تدل على أن جميع المصالح معتبرة، وأن ما لم يعتبر من المصالح فإنه في الحقيقة ليس بمصلحة في مثل قوله تعالى: {الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا} (المائدة: ٣)،

قوله: السادس: فقد الدليل: بعد التفحص البليغ يغلب ظن عدمه، وعدمه يستلزم عدم الحكم، لامتناع تكليف الغافل: هنا ذكر المؤلف أنه لا يصح أن نرتب حكمًا في مسألة إلا قد وُجد دليله، فلا يصح أن نحكم على شيء إلا بناء على دليل، وعدم وجود الدليل في موطن يدل على أنه مفقود وأنه لا يوجد دليل في هذه المسألة، إذن عدم الدليل يستلزم عدم الحكم، ولا يصح أن نثبت حكمًا من غير دليل، واستدل على ذلك بأن الغافل لا يُكلف في الشريعة؛ لدلالة قوله: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} (الإسراء: ١٥)، وما ذاك إلا لأن الدليل لم يصل إليه، وفي الحقيقة أنه لا يمكن أن يوجد مسألة



ليس فيها دليل شرعي من النصوص أو من معاني النصوص، لكن المجتهد قد يعجز عن وجود الدليل النصي فبالتالي يقنع إلى الاستدلال بالأقيسة وغيرها.

قوله: الباب الثاني في المردودة: الأول: الاستحسان، قال به أبو حنيفة، وفسر بأنه: دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته. ورُدَّ بأنه لا بد من ظهوره ليتميز صحيحة من فاسدة، وفَسَّره الكرخي: بأنه قطع المسألة عن نظائرها لما هو أقوى، كتخصيص أبي حنيفة قول القائل: مالي صدقة بالزكاة، لقوله تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} (التوبة: ١٠٣)**، وعلى هذا فالاستحسان تخصيص. وأبو الحسين: بأنه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ، لأقوى يكون كالطارئ، فخرج التخصيص، ويكون حاصلة تخصيص العلة:** ذكر المؤلف الباب الثاني فيما يُستدل به مع أنه لا يصح الاستدلال به، وذكر فيه عددًا من الأدلة منها: الاستحسان.

والاستحسان في اللغة: طلب الأفضل والأحسن.

وفي الاصطلاح له عدة معاني:

المعنى الأول: أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يستطيع التعبير عنه، وهذا النوع قد يُقال عنه الإلهام، وقد يسميه بعضهم الكشف، وعلماء الشريعة على عدم صحة الاستدلال بهذا النوع من أنواع الاستحسان، لماذا؟ لأنه لا يُعلم ما حقيقته ولا يُدرى ما هو، وبالتالي لا نستطيع أن نحكم على ما لا نعرف حقيقته، ولذا قال: لا بد من ظهوره. أي لا بد من إظهار هذا المعنى الذي في النفس من أجل أن نتمكن من معرفة هل هو دليل صحيح أو ليس كذلك.

المعنى الثاني: ترك القياس لدليل أقوى منه، وهو ما عبر عنه الكرخي بقوله: قطع المسألة عن نظائرها. أي عن المسائل المماثلة لها لدليل هو أقوى من أدلة النظائر، ومثّل له بقول الإمام أبي حنيفة –رحمه الله– فيما إذا قال قائل: مالي صدقة. فإن كلمة (مالي) الأصل أن تشمل جميع الأموال، لكن الإمام أبا حنيفة قال: كلمة (مالي) نخصها بالأموال الزكوية فقط أخذًا من قول الله عز وجل: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً} (التوبة: ١٠٣)، فهنا استدلال بالاستحسان من القرآن، فخصصنا اللفظة العامة، الأصل أن كلمة

(مالي) تشمل جميع الأموال، لكنا خصصنا هذه المسألة بالأموال الزكوية بناء على ورود الدليل الخاص من هذه الآية.

وعبر عنه أبو الحسين بقوله: ترك وجه من وجوه الاجتهاد شأن ذلك الوجه ألا يكون شاملًا لأفراده شمول الألفاظ، ويكون ترك هذا الوجه من أجل دليل أقوى يكون بمثابة الدليل الطارئ الناشئ.

س: لماذا استعمل أبو الحسين هذه اللفظة في تعريف الاستحسان مع أن هذا المعنى يماثل المعنى الذي ذكره الكرخي؟.

جـ: من أجل أن يُخرج التخصيص، فإن التخصيص قطع للمسألة عن نظائرها لدليل أقوى، وهم لا يجعلونه من الاستحسان.

قال: ويكون حاصل كلام أبي الحسين تخصيص العلة.

س: ما الفرق بين كلام أبي الحسين وكلام الكرخي؟.

جـ: في كلام الكرخي تكون العلة التي من أجلها ثبت الحكم في اللفظ العام أو في الحكم العام موجودة في الصورة الخاصة، ولكنا خصصناها لوجود دليل خاص سواء كانت موجودة أم لم تكن موجودة، مثال ذلك: في مسألة العرايا والمزابنة لماذا مُنع من المزابنة؟ لأنه بيع تمر برطب، ينقص الرطب إذا جف كما قال صلى الله عليه وسلم، وهذا المعنى موجود في العرايا فحينئذ قلنا: بأن هذه المسألة مسألة العرايا نقول بجوازها استحسانًا وإلا فالأصل أنه يمنع منها، فعند الكرخي يقول: هذا نسميه استحسانًا. وعند أبي الحسين يقول أيضًا: هذا نسميه استحسانًا؛ لأن العلة موجودة. لكن لو كانت علة الحكم العام ليست في موجودة في الصورة الخاصة فإن على قول أبي الحسين لا يسمى استحسانًا، وعلى القول الأول يسميه استحسانًا.

قوله: الثاني: قيل: قول الصحابي حجة. وقيل: إن خالف القياس، وقال الشافعي في القديم: إن انتشر ولم يخالف. لنا: قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، يمنع التقليد، وإجماع الصحابة –رضي الله عنهم– على جواز مخالفة بعضهم بعضًا، وقياس الفروع على الأصول. قيل: (أصحابي كالنجوم).

قلنا: المراد عوام الصحابة. قيل: إذا خالف القياس، فقد اتبع الخبر. قلنا: ربما خالف لما ظنه دليلًا ولم يكن: المراد بالصحابي في هذا المبحث: من لازم النبي صلى الله عليه وسلم مدة ليشاهد معه مواطن التتريل وليعرف التأويل، وأما من كانت صحبته مقتصرة على رؤية مجردة فهذا يقال عنه صحابي في باب الرواية وليس مما يسمى صحابيًا في هذا الباب.

س: هل قول الصحابي حجة أم ليس بحجة؟.

جـــ: قبل الإجابة نحرر محل التراع ونبين بعض المسائل:

المسألة الأولى: قول الصحابي إذا خالف الدليل فليس بحجة بالاتفاق.

المسألة الثانية: وقول الصحابي عند اختلاف الصحابة لا يُعتبر قول الواحد منهم حجة ولكن لا يجوز الخروج عن أقاويلهم؛ لئلا نحدث قولًا جديدًا.

المسألة الثالثة: قول الصحابي الذي انتشر في الأمة و لم يوجد له مخالف فإنه يحتج به على أنه إجماع سكوتي.

المسألة الرابعة: قول الصحابي الذي له حكم الرفع للنبي صلى الله عليه وسلم فهذا يحتج به على أنه سنة.

المسألة الخامسة: قول الصحابي الذي ليس له حكم الرفع و لم يخالفه صحابي و لم ينتشر فهل هو حجة أو ليس بحجة؟ ذكر المؤلف فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: بأن قول الصحابي حجة. وقد نُسب إلى جمهور أهل العلم، وهو قول مالك، وأحد قولي الشافعي، والمشهور من مذهب أحمد، وعليه كثير من الحنفية، واستدل أصحاب هذا القول بعدد من الأدلة، ذكر منها المؤلف قول النبي صلى الله عليه وسلم: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، لكن هذا الحديث ضعيف الإسناد جدًا وبالتالي لا يصح الاستدلال به، وقد أجاب المؤلف عن هذا بأن المراد به مخاطبة عوام الصحابة للأخذ بقول أصحابه على أهم علماء الزمان لا على أهم صحابة.

وقد استدلوا بأدلة أخرى لم يذكرها المؤلف هنا منها: قوله عز وجل: {وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ} (لقمان: ١٥)، وقوله جل وعلا: {وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} (التوبة: ١٠٠).

ومنها: النصوص الواردة بالثناء على الصحابة والأمر بالأخذ بأقوال بعضهم كقوله: (فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين)، وقوله: (اقتدوا باللذين من بعدي)، ونحو ذلك.

القول الثاني: أن قول الصحابي إذا خالف القياس فهو حجة. لأننا نعلم حينئذ إنما أخذه من النبي صلى الله عليه وسلم، وأما إذا كان قول الصحابي موافقًا للقياس فليس بحجة لاحتمال أن يكون قد أخذه من القياس. وأجيب عن هذا: بأن يقال: ربما ظن الصحابي في المسألة دليلًا وقولًا للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يكون الأمر كذلك.

القول الثالث: أن قول الصحابي ليس بحجة. ونسب المؤلف هذا القول للشافعي في القديم، واستُدل له بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: النصوص الآمرة بالاجتهاد وإعمال القياس كقوله: {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، مما يدل على أنه لا بد من القياس وحينئذ لا يصح أن نستدل بقول الصحابي.

الدليل الثاني: أنهم قالوا: الصحابة قد أجمعوا بأنه يجوز لبعضهم مخالفة بعض فجاز لمن بعدهم أن يخالفهم. وهذا في الحقيقة استدلال بقياس على الإجماع.

الدليل الثالث: قالوا: بأن الأصول ليس قول الصحابي فيها حجة فكذلك الفروع. وفي هذا الاستدلال أيضًا نظر؛ لأن المخالف قد يشترط للوصول من قوة الأدلة ما لا يشترطه للفروع.

قوله: مسألة: منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم؛ لأن الحكم يتبع المصلحة، وما ليس بمصلحة لا يصير بجعله إليه مصلحة. قلنا: الأصل ممنوع، وإن سُلِّم فلمَ لا يجوز أن يكون اختياره أمارة المصلحة؟.



وجزم بوقوعه موسى بن عمران لقوله عليه الصلاة والسلام بعدما أنشدت ابنة النضر بن الحارث: (لو سمعت ما قتلت)، وسؤال الأقرع في الحج: أكل عام؟ فقال: (لو قلت ذلك لوجب)، ونحوه. قلنا: لعلها ثبتت بنصوص محتملة الاستثناء وتوقف الشافعي: هذه المسألة لها أصل وهو: ما هي فائدة التكليف؟ ولماذا ترد الأوامر والنواهي إلى المكلفين؟ فعند المعتزلة: أن فائدة التكليف تحقيق مصالح العباد. وعند الأشاعرة: الابتلاء والاختبار. وعند أهل السنة: جميع هذين الأمرين: الابتلاء والاختبار، وتحقيق مصالح العباد، وأيضًا تحقيق معاني أُخر من رضا الله عز وجل عن الطاعة ومحبته لأهلها.

إذا تقرر هذا فإن مسألة تفويض الحكم أي أن يقال للنبي صلى الله عليه وسلم: احكم فما حكمت فهو حكم الله. وقد منع المعتزلة من هذا التفويض وقالوا: لأن الأحكام تابعة لتحقيق المصالح فلا يصح أن تكون تابعة للاجتهادات. والأشاعرة يقولون: الأحكام تابعة للاجتهادات وبالتالي يجيزون التفويض.

ومثل هذا البحث كله بحث نظري ليس له ثمرة، الثمرة في مسألة هل يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم أن يجتهد بحيث يكون هناك حكم مقرر سابقًا فيطلبه النبي صلى الله عليه وسلم؟ الجمهور على أنه صلى الله عليه وسلم أن يجتهد، وأنه مطالب بالاجتهاد، وأنه قد يوافق حكم الله وقد لا يوافق حكم الله في المسائل، وقد ذكر المؤلف هنا قال: منعت المعتزلة تفويض الحكم إلى رأي النبي صلى الله عليه وسلم والعالم أن يقال له: احكم بما شئت. لماذا منعت المعتزلة؟ لأنهم يقولون: بأن الحكم محقق للمصلحة، وما ليس بمصلحة فلا يصير حكمًا ولا يمكن أن نجعله محققًا للمصلحة وهو لا يحقق المصلحة.

قال المؤلف: الأصل ممنوع. يعني قولهم؛ لأن الأحكام تابعة للمصالح نمنعه فالأحكام إنما شُرعت للابتلاء والاختبار وليست لتحقيق المصالح، وإن سلمنا لكم وقلنا: الأحكام تحقق المصالح فلما لا يجوز أن يقال له: اختر وما اخترت فإنه هو المصلحة. ونقل عن موسى بن عمران عليه السلام بأنه قد وقع مثل ذلك. واستدل عليه بقوله: (لو سمعت ما قلتِ ما قلت)، وذلك أنه قتل النضر بن الحارث، فانشدت ابنته أبياتًا فقال هذه الكلمة.

ومثله أيضًا في سؤال الأقرع في الحج: أفي كل عام؟ وفي رواية أن السائل هو سراقة بن مالك فقال: كل عام يا رسول الله -يعني الحج-؟ قال: (لو قلت نعم، لوجب)، يعني وجب الحج في كل عام. فقال: فدل هذا على أنه قد يُفوض الحكم إليه صلى الله عليه وسلم. فأجاب المؤلف: بأن لعلها ثبتت هذه الأحكام بنصوص محتملة الاستثناء، فهذه هي الأحكام يعني أن الشارع قد جاء في تفويض الحكم للشارع، يحتمل أن يقال: هذه الأحكام بهذه الصور المذكورة ثبتت في نصوص تجوّز للنبي صلى الله عليه وسلم الاستثناء كما لو قال: يجوز لك أن تستثني من هذا الحكم.

وعلى كل فمسألة اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم إنما أريد بها هل يجوز أن نعتمد على الظن مع قدرتنا على تحصيل اليقين أو لا يجوز ذلك؟ والصواب: أن غلبة الظن معمول بها في الشرع، وأنه لا يلزم تحصيل اليقين والجزم ما دام أن العبد قد وصل إلى طريق ظني.

قوله: الكتاب السادس في التعادل والتراجيح، وفيه أبواب: الباب الأول في تعادل الأمارتين في نفس الأمر: منعه الكرخي، وجَوَّزه قوم، وحينئذ فالتخيير عند القاضي وأبي علي وابنه، والتساقط عند بعض الفقهاء، فلو حكم القاضي بإحداهما مرة لم يحكم بالأخرى أخرى؛ لقوله عليه السلام لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: (لا تقض شيء واحد بحكمين مختلفين): هذا الباب في التعادل، والمراد به: التساوي بين الدليلين من كل وجه في نفس الأمر، الجمهور على أن تعادل الدليلين الظنيين في نفس الأمر غير جائز؛ وذلك لأن الشريعة قد نفت وجود التناقض والتضاد بين أدلتها كما في قوله تعالى: {أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا} (النساء: ٨٢)، مما يدل على أن تعادل الأدلة من كل وجه غير ممكن وهو مستحيل، لكن قد يوجد التعارض في نفس المجتهد فحينئذ نطلب الترجيح.

س: إذا وُجد التعادل عند من يقول بوجوده ماذا يفعلون؟ منهم من يقول: يخير المجتهد. ومنهم من يقول: تتساقط هذه الأدلة ويُبحث عن دليل آخر. وعلى كلا هذين القولين من حكم بإحدى الأمارتين المتعادلتين في مسألة وجب عليه أن يسير فيها في كل المسائل، وكما تقدم أن الأدلة لا يمكن أن



تتعادل ولكن يمكن أن تتعارض، فإذا تعارضت وجب على المجتهد أن يجتهد لمعرفة الأرجح منها، وبالتالي يجب عليه أن يعمل بالراجح في كل مرة يجتهد فيها، وقد يختلف اجتهاد المكلف ما بين موطن وآخر ولذا قال عمر -رضي الله عنه- في المُشَرَّكة: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي.

قوله: مسألة: إذا نُقل عن مجتهد قولان في موضع واحد، يدل على توقفه، ويحتمل أن يكونا احتمالين، أو مذهبين، وإن نُقل في مجلسين وعلم المتأخر منهما فهو مذهبه، وإلا حكي القولان، وأقوال الشافعي كذلك وهو دليل على علو شأنه في العلم والدين: هذه المسألة على قسمين:

الأول: مسألة ذُكرت في كتب الأصول ذكرها بعض الحنفية للقدح في مذهب الإمام الشافعي، وذلك أن الإمام الشافعي قال في عدد من المسائل: لي في هذه المسألة قولان. فقال الحنفية: كيف يكون للإنسان قولان في مسألة واحدة في وقت واحد؟ وبالتالي قدحوا في مذهب الشافعي بناء على هذا، فذكر المؤلف هنا -وهو من علماء الشافعية- أن هذا دليل على علو شأن الإمام الشافعي في العلم والدين، وحملوها على أنه يريد بذلك أن له احتمالين أو مذهبين في هذه المسألة، أو أنه متوقف فيها، وعلى كل قد يكون مراده حصر الراجح في هذين القولين، أو أنه يريد أن يرجع إليها مرة أخرى.

الثاني: مسألة إثبات الأقوال للإمام، فإذا نُقل عن الإمام قولين في مجلسين مختلفين فما هو مذهبه؟ فحينئذ إذا لم نعلم بالمتقدم من المتأخر فإننا نثبت هذين القولين له على أنهما روايتان عن الإمام وقولان له، فإذا علمنا بالمتقدم من المتأخر فالجمهور على أن المتأخر هو مذهب الإمام وأنه بمثابة الناسخ للقول الأول الذي قال به في هذه المسألة.

وهناك طرائق لإثبات مذاهب الأئمة: منها: الأقوال المحكية عن الإمام، ومنها: مفهوم كلام الإمام، ومنها: فعل الإمام، ومنها: القياس على قول الإمام الذي يُسمى التخريج.

قوله: الباب الثاني في الأحكام الكلية للتراجيح، الترجيح: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى، ليعمل بها، كما رجحت الصحابة -رضي الله عنهم- خبر عائشة -رضي الله عنها- في التقاء الختانين على قوله صلى الله عليه وسلم: (إنما الماء من الماء): المراد بالترجيح: معرفة الدليل الأقوى

من الدليلين المتعارضين، وقال المؤلف في تعريفه: إنه تقوية. وفي الحقيقة ليس تقوية وإنما معرفة الأقوى؛ لأنه هو لا يقوي وإنما يعرف الأقوى، وقال: تقوية إحدى الأمارتين. المراد بالأمارة عند المؤلف الدليل الظني؛ لأن القطعيات ليس فيها ترجيح عندهم، ولذلك هم يحصرون الترجيح بالأدلة الظنية، قال: تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى ليُعمل بها. ومثّل له بمسألة التقاء الختانين، وهو ما إذا جامع فلم يُنزل، فهل يجب عليه الغُسل؟ ورد في الحديث: (إنما الماء من الماء)، فإنما يجب الاغتسال بالماء عند نزول الماء، فنستفيد منه أنه إذا لم ينزل المني فإنه لا يجب الاغتسال، وفي الحديث الآخر قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا جلس على شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وإن لم ينزل)، فهنا دليلان متعارضان، فأجمع الصحابة على ترجيح أحد الخبرين، فإنهم أرسلوا إلى عائشة –رضي الله عنها- فأفتتهم بوجوب الغُسل في هذه الحال فأخذوا بخبرها –رضوان الله عليهم أجمعين-.

قوله: مسألة: لا ترجيح في القطعيات؛ إذ لا تعارض بينها، وإلا ارتفع النقيضان أو اجتمعا:

هذه المسألة في الأدلة القطعية، فإن الأدلة القطعية التي يُجزم بها، يقول المؤلف: لا يوجد بينها تعارض؛ لأنه لا يمكن أن يكون هناك تعارض في نفس الأمر، ويقال أيضًا حتى في الظنيات لا يوجد تعارض في نفس الأمر، لكن التعارض هناك في نفس المجتهد، وبالتالي قال طائفة من أهل العلم: إن الأدلة القطعية قد يحصل التعارض بينها في نفس المجتهد بأن يوجد عندنا دليلان قطعيان يقتضي كل واحد منهما القطع لكن أحدهما ناسخ للآخر فيخفى النسخ على المجتهد فمن ثم يحتاج إلى الترجيح بينها.

والقول بالترجيح بالقطعيات هو مذهب الحنفية، وإحدى الروايتين عن أحمد، ولذلك يجعل الحنفية القطع على مراتب ولا يجعلونه على رتبة واحدة، بخلاف مذهب كثير من الشافعية والمالكية والحنابلة فإنهم يجعلون القطعيات على مرتبة واحدة.

والصواب: أنها ليست على مرتبة واحدة ولذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: (أنا أعلمكم بالله)، وقال جل وعلا: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} (البقرة: ٢٦٠)، فهو عنده قطع لكنه أراد أن يزيد في هذا القطع، ولذلك تفاوتت رُتب الحق فهناك علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين.



قوله: مسألة: إذا تعارض نصان فالعمل بهما من وجه أولى، بأن يتبعض الحكم، فيثبت البعض، أو يتعدَّد، فيثبت بعضها، أو يعم فيوزع، كقوله عليه الصلاة والسلام: (ألا أخبركم بخير الشهود؟)، فقيل: نعم، فقال: (أن يشهد الرجل قبل أن يُستشهد)، وقوله: (ثم يفشو الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يُستشهد)، فيحمل الأول على حق الله تعالى، والثاني على حقنا: هذه المسألة هي الطريق الأول من طرق دفع التعارض، ويقال عنه: الجمع بين الدليلين المتعارضين، والجمع أولى من القول بالنسخ أو بالترجيح؛ لأن في الجمع بين الدليلين المتعارضين إعمالًا للدليلين، وإعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، والجمع على طرائق:

الطريق الأول: أن يتبعض الحكم فحينئذ نثبت الحكم في بعض الصور بدليل، ونثبتها في الدليل الآخر بالبعض الآخر، ومن أمثلة ذلك: أدلة مسألة استقبال القبلة في البول والغائط، فإننا نبعض هذه المسألة فنجعل أدلة المنع في الصحراء، وأدلة الجواز في البنيان. قال: أو يتعدد. أي أن الأدلة المتعارضة تكون متعددة فحينئذ نثبت الحكم في البعض دون الجميع، ومثله حديث: (ألا أخبركم بخير الشهود؟) فقيل: نعم. قال: (أن يشهد الرجل قبل أن يُستشهد) فنحمله على ما إذا لم يُعلم بشهادته، وحديث: (حتى يشهد الرجل قبل أن يُستشهد) نحمله على ما إذا عُلم بشهادته و لم تطلب منه لعدم الثقة فيه.

الطريق الثاني: أن يكون الحكمان عامين فيوزع الحكم أي بأن يُحمل كل واحد من الخبرين على بعض الأفراد، وهذه أيضًا من أمثلتها مثلًا: أحاديث المنع من الصلوات في أوقات النهي مع أحاديث ذوات الأسباب، فإنا عندما نشاهد هذه النصوص المتعارضة نقول: بأن الأوقات الموسعة يجوز أن تُفعل فيها ذوات الأسباب؛ لحديث: (إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين)، وأما الأوقات المضيقة فإننا نقدم فيها أدلة النهي عن الصلاة.

قوله: مسألة: إذا تعارض نصان وتساويا في القوة والعموم، وعلم المتأخر فهو ناسخ، وإن جهل فالتساقط، أو الترجيح، وإن كان أحدهما قطعيًا، أو أخص مطلقًا عمل به، وإن تخصص بوجه طُلب الترجيح: هذه المسألة فيها إشارة إلى أحوال دفع التعارض:

الحال الأولى: هو الجمع بين الدليلين المتعارضين بحمل أحد الدليلين على محل والدليل الآخر على محل آخر كما تقدم معنا، وهي أولى الطرق؛ لأن فيها إعمالًا للدليلين.

الحال الثانية: إذا لم نستطع الجمع بين الأدلة وعلمنا المتأخر فحينئذ نعمل بالمتأخر ونجعله ناسخًا للمتقدم.

الحال الثالثة: إذا لم نستطع الجمع و لم نعرف التاريخ فإننا حينئذ نعمل بالدليل الأرجح، الأقوى، فإذا لم نستطع الترجيح فإننا حينئذ قيل: نسقط الأدلة المتعارضة، وقيل: نعمل الاحتياط، وقيل: يجب التقليد في هذه المسألة.

والأصوب: أن المجتهد يجب عليه أن يعمل بما ترجح لديه.

قوله: مسألة: قد يرجح بكثرة الأدلة؛ لأن الظنين أقوى. قيل: يقدَّم الخبر على الأقيسة. قلنا: إن اتحد أصلها، فمتحدة، وإلا فممنوع: هذه المسألة فيها مسألتان:

المسألة الأولى: إذا كان عندنا قولان: أحدهما أكثر أدلة من القول الآخر فحينئذ يصح لنا أن نرجح بكثرة الأدلة بشرط أن تكون تلك الأدلة صحيحة، وأن تكون في قوة الأدلة الدالة على القول الآخر أو أقوى منه، وذلك لأن إذا ورد عندنا أحاديث متعددة فإنه يقوي بعضها بعضًا فهكذا في الأدلة.

المسألة الثانية: مسألة الخبر والقياس، فإذا كان عندنا أقيسة كثيرة وعندنا خبر واحد فعلى مقتضى الأول إننا نقدم الأقيسة الكثيرة، لماذا؟ لأنها تفيد ظنًا أقوى لتعاضد هذه الأدلة. وأجيب عن هذا: بأنه إذا اتحد أصل هذه الأقيسة وكانت هذه الأقيسة مأخوذة من أصل واحد فحينئذ هذا قياس واحد وبالتالي يُرجح الخبر عليها، وإلا إي إذا كان الأصول متعددة فلا نسلم لكم بأن الخبر الواحد يُقدم على الأقيسة، فالمؤلف يرى أن الأقيسة المبنية على أصول متعددة أقوى من الخبر الواحد.

والصواب: في خلاف هذا، بل خبر الواحد مقدم على القياس ولو كان القياس مبنيًا على أصول متعددة، ومن أمثلة هذه المسألة مسألة المصراة فإنه قد ورد في الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل لمن اشترى المصراة الخيار بين الإمساك وبين رد المصراة مع صاعًا من تمر، فهذا الخبر قد خالف أقيسة



متعددة تدل على أن الأصل في المتلفات أنه يجب رد المثل أو القيمة، والتمر ليس مِثلًا ولا قيمة للبن لكن ما دام أن هذا ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم لزمنا القول به وقدمناه على ما يقابله من الأقيسة.

قوله: الباب الثالث في ترجيح الأخبار وهو على وجوه: الأول: بحال الراوي فيرجع بكثرة الرواة، وقلة الوسائط، وفقه الراوي، وعلمه بالعربية، وأفضليته، وحسن اعتقاده، وكونه صاحب الواقعة وجليس المحدثين، ومختبرًا ثم معدلًا على روايته، وبكثرة المزكين، وبحثهم وعلمهم، وحفظه وزيادة ضبطه، ولو لألفاظه عليه السلام، ودوام عقله وشهرته، وشهرة نسبه، وعدم التباس اسمه، وتأخر إسلامه: هذا الفصل في طرق الترجيح بين الأخبار المتعارضة، فإذا تعارض عندنا خبران فكيف نرجح بينها؟ يكون هذا بعدد من الأمور:

أولها: بحال الراوي، ولازال أهل الحديث يرجحون بين الأخبار المتعارضة بحسب حال الراوي، فالأوثق مقدم على رواية من لم يكن كذلك، ومن أمثلة هذا: مثلًا في حديث بريرة بعض الرواة قال: بأن زوج بريرة كان حرًا. وبعضهم قال: بأنه كان مملوكًا. ترتب عليه مسألة من أُعتقت تحت حر فهل لها الخيار في البقاء تحت هذا الزوج أو ليس لها خيار؟ فمن رجح رواية أنه مملوك قال: ليس لها خيار. ومن رجح رواية أنه حر أثبت الخيار لها، فرُجح بأسباب: منها مثلًا أن بعضهم قال: الراوي للحديث عائشة –رضي الله عنها- والأسود روى أنه كان حرًا، لكن الأسود لم يكن يدخل عليها، وعروة روى عنها بأنه مملوك وعروة ابن أختها كان يدخل عليها، فخبره أقوى.

ومثله: مسألة الترجيح بكثرة الرواة، فمثلًا أكثر الرواة رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه عند الركوع وعند الرفع منه، رواه خمسة عشر صحابيًا، ثم روى ابن مسعود –رضي الله عنه- أنه كان لا يرفع يديه، فرجحنا رواية الأكثر؛ لأنهم اطلعوا على شيء لم يطلع عليه ابن مسعود. وهكذا إذا كانت الوسائط أقل، كان الإسناد أقل في الرواية، وهكذا رواية الأفقه مقدمة على غيره، وقد ذكر المؤلف هنا عددًا من الأسباب:



منها مثلًا: كون أحد الراويين صاحب الواقعة، فابن عباس –رضي الله عنهما- روى عن النبي صلى الله عليه وسلم: تزوج ميمونة وهما محرمان. وبينما قالت ميمونة –رضي الله عنها-: تزوجني ونحن حلالان. فميمونة أعرف بحادثتها من ابن عباس –رضوان الله على الجميع-.

قوله: ودوام علقه: بعض الرواة اختلط في آخر عمره، وبالتالي من لم يختلط فروايته مقدمة على رواية من اختلط.

قوله: الثاني: بوقت الرواية، فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي في الصبا، وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ، على المتحمل في الصبا، أو فيه أيضًا: هذا أيضًا من أسباب الترجيح بين الروايات المتعارضة، فمن روى الخبر حال صغره يعني الشاهد تحمل الخبر حال صغره ورواه بعد بلوغه روايته مقبولة لكنها إذا عارضت من كان عند التحمل بالغًا فرواية الآخر مقدمة على رواية الأول.

قوله: الثالث: بكيفية الرواية: فيرجح المتفق على رفعه، والمحكي بسبب نزوله، وبلفظه، وما لم ينكره راوي الأصل: إذا اختلف عندنا خبران أحدهما متفق على رفعه للنبي صلى الله عليه وسلم والآخر تردد الرواة فيه بعضهم رواه مرفوعًا وبعضهم رواه موقوفًا، فالمتفق على رفعه مقدم، وهكذا إذا تعارض خبران أحدهما قد ذُكر سبب وروده والآخر لم يذكر فنرجح الخبر الذي فيه سبب الورود، وهكذا إذا كان أحد الخبرين مرويًا بلفظه والآخر مروي بمعناه فالمروي بلفظه مقدم، وكذلك الحديث الذي لم ينكره راوي الأصل مقدم على الحديث الذي أنكره راوي الأصل، لو كان أحد الحديثين قال راوي الأصل: فلان لم يرو هذا الخبر عني. والخبر الآخر المعارض له لم يُنكره رواته، فما لم ينكره رواته مقدم.

قوله: الرابع: بوقت وروده، فترجح المدنيات، والمشعر بعلو شأن الرسول عليه الصلاة والسلام، والمتضمن للتخفيف، والمطلق على متقدم التاريخ، والمؤرخ بتاريخ مضيق، والمتحمل في الإسلام: النوع الرابع من أنواع الترجيحات بين الأخبار المتعارضة بحسب وقت ورود الخبر، قال: فترجح



الأخبار التي تتعلق بأحواله في المدنية على الأخبار المدنية[١٢]؛ لأنها متأخرة وقد تكون ناسخة، وهكذا الخبر الذي يُشعر بعلو شأن النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه في المدينة كان عالي الشأن وكان صحابته يقدرونه بينما في مكة قد ترد بعض الأخبار التي لم يكن أهل مكة فيها يعلون من شأنه صلى الله عليه وسلم، فالخبر المشعر بعلو شأنه يقدم على ما لم يكن كذلك؛ لأنه في الغالب يكون متأخرًا.

وهكذا الخبر المتضمن للتخفيف يقدم على الخبر المتضمن للتغليظ؛ لأن هذا هو شأن أواخر التشريع؛ لأنه كان يغلظ في ابتداء الأمر،

وهكذا المطلق يقدم على متقدم التاريخ، متقدم التاريخ في أوائل الإسلام إذا عارضه حديث لم يذكر فيه التاريخ فإننا نقدم المطلق الذي لم يذكر فيه التاريخ، وهكذا يقدم على المؤرخ بتاريخ مضيف، كذلك ما كان مسموعًا بعد إسلام الراوي، هناك خبران متعارضان أحدهما سمعه الراوي بعد إسلامه والآخر سمعه الراوي قبل إسلامه فإن المسموع بعد الإسلام مقدم على الآخر.

قوله: الخامس: باللفظ: فيرجح الفصيح لا الأفصح، والخاص، وغير المخصَّص، والحقيقة، والأشبه بها، فالشرعية، ثم العرفية، والمستغنى عن الإضمار، والدال على المراد من وجهين، وبغير وسط، والمومئ إلى علة الحكم، والمذكور معارضه معه، والمقرون بالتهديد: ذكر المؤلف هنا أسبابًا للترجيح متعلقة بالألفاظ، فاللفظ الفصيح، فإذا تعارض خبران أحدهما بلفظ فصيح والآخر لفظه ركيك فالفصيح مقدم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم عربي اللسان، قال: لا الأفصح. فالأفصح لا يقدم على الفصيح؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يلتزم التحدث بالأفصح، كان يكتفي بالفصيح.

هكذا لو تعارض عام وخاص فإننا نقدم الخاص.

وهكذا إذا تعارض عامان أحدهما سبق تخصيصه والآخر لم يسبق تخصيصه فإننا نقدم العام الذي لم يسبق تخصيصه.

---

[١٢] المفرغ: أظنها على الأخبار المكية.

كذلك لو تعارض عندنا خبران أحدهما يحمل على المعنى الحقيقي والآخر يحمل على المعنى المجازي فإننا نقدم الخبر الذي يحمل على المعنى الحقيقي.

وهكذا لو كان أحد الخبرين أشبه بالحقيقة فإننا نقدم المجاز الأشبه بالحقيقة على المجاز الذي ليس كذلك.

كذلك نقدم الحقائق الشرعية على الحقائق اللغوية؛ لأن الشارع جاء ببيان الحقائق الشرعية لا اللغوية.

كذلك لو تعارض عندنا خبران أحدهما فيه حقيقة عرفية والآخر فيه حقيقة لغوية فإننا نقدم الحقيقة العرفية؛ لأنها المتبادرة إلى الذهن.

كذلك إذا كان عندنا خبران متعارضان أحدهما يحتاج إلى إضمار وتقدير والآخر لا يحتاج إليه فالمستغني عن الإضمار والتقدير مقدم على ما يحتاج إليه.

هكذا لو كان عندنا خبران متعارضان أحدهما يدل على المراد من وجهين والآخر يدل عليه من وجه واحد فالدال على المراد من وجهين يقدم على الدال من وجه واحد.

وهكذا إذا كان عندنا خبران متعارضان أحدهما يقتضي الحكم بغير وسط فإنه يقدم على المقتضي بالحكم بوسط بين الحكمين.

هكذا إذا كان أحد الخبرين يشير إلى علة الحكم والآخر لا يشير إلى علة الحكم فإننا عند هذا التعارض نقدم الخبر الذي يشير إلى علة الحكم.

كذلك إذا تعارض عندنا خبران أحدهما لم يُذكر معارضه معه والآخر معارضه معه فحينئذ نقدم الخبر الذي يكون معارضه معه، مثال ذلك: حديث: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها)، أو حديث: (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروا)، فهنا ذُكر المعارض معه فنقدم هذا الخبر على الخبر الآخر الذي يمنع من ادخار لحوم الأضاحي.

كذلك إذا تعارض خبران أحدهما مقرون بالتهديد والآخر لا فإننا نقدم الخبر المقرون بالتهديد.



قوله: السادس: بالحكم، فيرجح المبقي لحكم الأصل؛ لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد المحرم علي المبيح؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: (ما اجتمع الحلال والحرام، إلا وغلب الحرام الحلال) والاحتياط يعادل الموجِب، ومثبت الطلاق والعتاق، لأن الأصل عدم القيد، ونافي الحد؛ لأنه ضرر لقوله عليه الصلاة والسلام: (ادرؤوا الحدود بالشبهات): النوع السادس من أنواع التراجيح بين الأخبار المتعارضة بحسب الحكم، فإنه قد يُرجح بين الخبرين المتعارضين في سبب الحكم، ولذلك إذا كان عندنا أحد الخبرين يبقي الحكم على الأصل من وجود الإباحة والآخر ينقُل عن الأصل فحينئذ قال: يرجح المبقي لحم الأصل. لماذا؟ لأنه لو لم يتأخر عن الناقل لم يفد، فالمؤلف يختار أن المبقي لحكم الأصل يرجح على الناقل لتأخره؛ لأنه لو لم يكن متأخرًا لما كان له فائدة سوى التأكيد، وهذا أحد الأقوال في هذه المسألة.

والقول الآخر: يقول: بأن الناقل عن الأصل مقدم؛ لأننا إذا قلنا: بتقديم الناقل فإننا لا نثبت إلا حكمًا واحدًا ولا يوجد نسخ، أما إذا ورد الحكم الأول مقررًا لحكم الأصل ثم ورد الآخر الخبر الثاني يرفع حكم الأصل فلا يكون هناك نسخ، بينما إذا رجحنا المبقي لحكم الأصل فكأننا قلنا: بأنه قد ورد الناقل أولًا ثم نُسخ بحكم موافق لحكم الأصل، ولعل القول بتقديم الناقل أولى لهذا السبب.

الطريق الثاني من طرق الترجيح بين الأخبار المتعارضة بسبب الحكم: تقديم الخبر المحرم على الخبر المبيح، واستدل له المؤلف بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال)؛ لأنه هو الاحتياط، وهذا يدل عليه عدد من النصوص اجتمع فيها سببان: سبب تحريم، وسبب إباحة، فقدم النبي صلى الله عليه وسلم سبب التحريم، كما في قوله: (إذا أرسلت كلبك المعلَّم فوجدت معه كلبًا آخر فلا تأكل)، فقدم هنا سبب التحريم.

الطريق الثالث من طرق الترجيح بين الأخبار المتعارضة بسبب الحكم: تعادل المحرم الموجب، يعني إذا ورد خبران: أحدهما يقتضي الوجوب، والآخر يقتضي التحريم، فحينئذ أيهما يُقدم؟ يقول المؤلف: بأنه يجب التعادل؛ وذلك لأن كل واحد منهما فيه خوف من عقاب وبالتالي نبحث عن الترجيح من خارج.

والقول الثاني: بأنه يُقدم الدليل الموجب على الدليل المحرِّم.

والقول الثالث: بتقديم الدليل المحرِّم على الدليل الموجب. ولعله أرجح الأقوال في هذه المسألة للأدلة التي ذكرناها في القاعدة السابقة لها.

ومن أسباب الترجيح بين الأخبار المتعارضة بحسب الحكم: لو كان عندنا دليلين: أحدهما يثبت الطلاق والآخر ينفي الطلاق، فالمؤلف يختار الدليل المثبت للطلاق، قال: لأن الأصل عدم القيد. يعني الأصل لعدم الزواج، ومثله مسألة العتاق: لو وُجد دليلان أحدهما يثبت العتاق والآخر ينفي العتق فإننا نرجح الدليل المثبت للعتق، لماذا؟ لأن الأصل في الناس هو الحرية وعدم الرق.

كذلك إذا تعارض خبران: أحدهما يثبت الحد، والآخر ينفي الحد فإننا نقول بترجيح الخبر النافي للحد، واستدل له المؤلف بأنه ضرر وبأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (ادرؤوا الحدود بالشبهات).

قوله: السابع: بعمل أكثر السلف: النوع السابع من أنواع الترجيحات بين الأخبار: الترجيح بأمر خارجي ومنها ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بموافقته للقرآن، كما رجح حديث: (صلاة الفجر بغلس)، بقوله تعالى: {فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ} (البقرة: ١٤٨)، على حديث: (الإسفار بصلاة الفجر)، وقد يُرجح أحد الخبرين المتعارضين بعمل أكثر السلف بأنه حينئذ يدل على أن أكثر الناس رأوا فيه سبب ترجيح ليس موجودًا في الخبر المعارض له.

قوله: الباب الرابع في تراجيح الأقيسة وهي بوجوده: الأول: بحسب العلة، فترجح المظنة، ثم الحكمة، ثم الوصف العدمي، ثم الحكم الشرعي، والبسيط، ثم الوجودي للوجودي ، ثم العدمي للعدمي: ذكر المؤلف هنا أحكام الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، فإنه إذا تعارض قياسان وجب علينا أن ننظر فيهما فنعمل بالراجح منهما، وأسباب الترجيح بين الأقيسة متعددة:

منها: ما يعود إلى العلة، وبالتالي فإذا تعارض قياسان أحدهما مبني على مظنة وهو الوصف الحقيقي المشتمل على حكمة الحكم فإننا نقدم ذلك الوصف الحقيقي على القياس المبني على الحكمة؛ لأن المظنة وصف منضبط وأما الحكمة فهي وصف غير منضبط.



والقول الآخر: بأن الحكمة أصلًا ليس يصح بناء الأقيسة عليها.

قال: كذلك إذا تعارض قياسان أحدهما مبني على الحكمة والآخر على الوصف الإضافي العدمي فإننا نرجح القياس المبني على الحكمة على القياس المبني على الوصف العدمي؛ لأن الأصل أن الشريعة تراعي الحِكَم.

وهكذا إذا تعارض قياسان أحدهما علته وصف، والآخر علته حكم شرعي فنقدم القياس الذي علته وصف ولو كان عدميًا على القياس الذي يبنى على الحكم الشرعي.

وهكذا إذا تعارض قياسان أحدهما علته بسيطة يعني من وصف واحد والآخر علته مركبة أي فيها أوصاف متعددة فإننا نقدم القياس المبني على علة بسيطة على القياس الذي علته مركبة.

وهكذا إذا تعارض عندنا قياسان أحدهما علته وجودية والآخر علته عدمية فإننا نقدم القياس الذي علته وجودية.

قوله: الثاني: بحسب دليل العلية، فيرجح الثابت بالنص القاطع، ثم الظاهر: اللام، ثم إن والباء، ثم بالمناسبة، الضرورية الدينية، ثم الدنيوية، ثم التي في حيز الحاجة الأقرب اعتبارًا فالأقرب، ثم الدوران في محل، ثم في محلين، ثم السَّبْر، ثم الشبه، ثم الإيماء، ثم الطرد: ذكر المؤلف هنا الترجيح بين الأقيسة بحسب مسالك العلة، أي الأدلة الدالة على أن الوصف علة صحيحة يجوز إثبات الحكم على وفقها، فإذا تعارض قياسان أحدهما علته ثابتة بنص قطعي كلفظة: (كي)، أو (من أجل)، فهذا يقدم على القياس الذي علته ثبتت بلفظ ظاهر مثل: اللام، وإن، والباء، ويقدم القياس المنصوص على علته على القياس الذي استنبطت علته، والمستنبط العلة على مراتب: فالمناسبة مقدمة على بقية الطرق، ثم بعد المناسبة: الدوران، ثم بعد الدواران السبر والتقسيم، فالسبر والتقسيم أقلها، وأما بالنسبة للشبه والطرد فقد تقدم معنا أن الصواب أنه لا يصح إثبات العلة بهما، وبالتالي ليست من مسالك التعليل الصحيحة، والقياس الذي بنيت علته على الشبه والطرد فهو قياس باطل، ومن شرط وجود التعارض صحة الدليلين المتعارضين.

قوله: الثالث: بحسب دليل الحكم، فيرجح النص، ثم الإجماع؛ لأنه فرعه.

الرابع: بحسب كيفية الحكم، وقد سبق.

الخامس: موافقة الأصول في العلة والحكم، والاطراد في الفروع: هذه أيضًا من أسباب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، إذا كان عندنا قياس دليل الحكم فيه من النصوص فإنه يقدم القياس المبني على نص، ثم القياس المبني على إجماع، وهكذا قال: بحسب كيفية الحكم. فهناك قد يقدم الحكم الدال على التحريم، إذا كان عندنا قياسان أحدهما يدل على التحريم والآخر يدل على الإباحة فنقدم القياس الدال على التحريم، كما تقدم معنا في مباحث الترجيح بين الأخبار.

هكذا في المبحث الخامس: موافقة الأصول في العلة، وهذا الترجيح بحسب أمور خارجة عن القياس، فإذا كان عندنا قياسان متعارضان أحدهما معتضد بقياس آخر، أو أحدهما معتضد بعمومات أو بأدلة أخرى فحينئذ نرجح القياس المعتضد بمثل هذه الأمور، نرجح القياس إذا كان القياس موافقًا لأصول كثيرة متعددة، وهكذا يرجح القياس الذي يوافق حكمه أصولًا متعددة، وكذلك يقدم القياس الذي تطرد العلة في جميع محالها ولا يوجد له تخصيص في بعض الفروع، فهذه كلها من أسباب الترجيح عند وجود التعارض بين الأقيسة.

قوله: الكتاب السابع: في الاجتهاد والإفتاء، وفيه بابان: الباب الأول الاجتهاد وهو: استفراغ الجَهْد في درك الأحكام الشرعية.

وفيه فصلان: الفصل الأول في المجتهدين وفيه مسائل: الأولى: يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يجتهد لعموم {فَاعْتَبِرُوا} (الحشر: ٢)، ووجوب العمل بالراجح، ولأنه أشق، وأدل على الفطانة، فلا يتركه. ومنعه أبو علي وابنه لقوله تعالى: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى} (النجم: ٣)، قلنا: مأمور به فليس بهوى، ولأنه ينتظر الوحي، قلنا: ليحصل اليأس على النص، أو لأنه لم يجد أصلًا يقيس عليه.



فرع: لا يخطئ اجتهاده، وإلا لما وجب اتباعه: هذا الباب في الاجتهاد، والمراد به: استخراج الأحكام الشرعية من الأدلة بواسطة قواعد الاستنباط، وقال المؤلف عنه: استفراغ الجهد. أي بذل جميع الجهد في درك أي في استخراج أو الوصول إلى الأحكام الشرعية يعني من الأدلة.

بحث المسألة الأولى في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم، هل يجتهد؟ وقد سبقت الإشارة إلى هذه المسألة، وأن الجمهور يرون أنه يجتهد، واستدلوا على ذلك بالنصوص الآمرة بالاجتهاد والآمرة بالعمل بالراجح، ومنعه طائفة؛ لأنه مؤيد بالوحي، والله تعالى يقول: {وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى} (النجم: ٣). وأجيب عن هذا بأن اجتهاده بأمر إلهي من عند رب العزة والجلال، وقال: قلنا: مأمور. يعني أن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالاجتهاد فلا يكون حينئذ من الهوى.

واستدلوا ثانيًا على عدم اجتهاده: بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان ينتظر الوحي، فلو كان يجتهد لما انتظر الوحي. وأجيب عن هذا: بأنه إذا انتظر الوحي فلم يترل واحتاج الناس إلى حكم اجتهد صلى الله عليه وسلم، فاجتهاده هنا ليأسه من نزول النص في وقته، أو انتظاره للوحي في تلك الوقائع؛ لأنه لم يجد أصلًا يقيس عليه، أما إذا وجد أصلًا يقيس عليه فإنه لا ينتظر، وبالتالي يتبين لنا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجتهد، وقد ذكر المؤلف عددًا من الوقائع التي اجتهد فيها النبي صلى الله عليه وسلم.

قال: فرع: لا يخطئ اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم. النبي صلى الله عليه وسلم لا يُعد عاصيًا في اجتهاده بإجماع أهل العلم، ولكن هل يقع خطأ في الاجتهاد؟ قال المؤلف: لا يقع في خطأ، واستدل على ذلك بأن النصوص قد دلت على وجوب اتباعه، ولو كان يخطئ لما وجب اتباعه. وقال طائفة: إنه يمكن أن يخطئ لكن يترل الوحي لتصويبه. واستدلوا عليه بمثل قوله تعالى: (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ) (التوبة: ٤٣)، وبمثل قوله جل وعلا: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ} (الأنفال: ٦٧)، ونحو ذلك من النصوص، ومن جوّز الخطأ في اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم قالوا: لا يُقر الله عز وجل هذا الاجتهاد الخاطئ بل يترل تصويبه.

قوله: الثانية: يجوز للغائبين عن الرسول صلى الله عليه وسلم وفاقًا وللحاضرين أيضًا، إذ لا يمتنع أمرهم به. قيل: عُرضة للخطأ. قلنا: لا نسلم بعد الإذن، ولم يثبت وقوعه: قول المؤلف: يجوز

للغائبين عن النبي صلى الله عليه وسلم الاجتهاد، كما اجتهد معاذ -رضي الله عنه- لما قال: اجتهد رأيي. واجتهد عدد من الصحابة في كونهم غائبين عن النبي صلى الله عليه وسلم، بل قد يجتهدون في حضرته بإذنه كما قال لسعد: (احكم في بني قريظة)، فهذا اجتهاد بحضرته صلى الله عليه وسلم، ولا يمتنع أن يأمرهم بالاجتهاد.

قيل: الاجتهاد عرضة للخطأ فكيف يؤمرون بما هو عرضة للخطأ؟ قيل: هناك فوائد شرعية تحصل من مثل هذا الاجتهاد منها: أن يتعلموا طرائق الاجتهاد، ومنها: أن يكون هذا من أسباب عمل الناس بالاجتهاد بعدهم.

وأجاب المؤلف بقوله: لا نُسلم. أي لا نسلم أن اجتهادهم عرضة للخطأ بعد كون النبي صلى الله عليه وسلم أذن لهم. وهذا فيه نظر فلا يمتنع وقوع الخطأ في الاجتهاد وليس الخطأ في الاجتهاد منقصًا من قيمة المجتهد ولذلك قد يصوب النبي صلى الله عليه وسلم بعض المجتهدين، كما قد يحكم بخطئهم كما قال في حادثة أبي السنابل: أخطأ. يعني لما منع المرأة المعتدة التي توفي عنها زوجها ووضعت الحمل منعها من الزواج حتى تكمل الأربعة أشهر وعشرًا، فخطأه النبي صلى الله عليه وسلم، وكما في حادثة عمر وعمار -رضي الله عنهما- عندما أجنبا في سفر ولم يكن معهما ماء فأحدهما صلى بلا طهارة والآخر تمرغ في التراب فخطأهما صلى الله عليه وسلم وبين أن الحكم بالتيمم.

قوله: الثالثة: لا بد أن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، والإجماع، وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ، وحال الرواة، ولا حاجة إلى الكلام والفقه لأنه نتيجته: ذكر المؤلف هنا شروط الاجتهاد بحيث من وُجدت فيه هذه الشروط وجب عليه أن يجتهد وحرم عليه أن يقلد، ومن انتفت منه هذه الشروط أو أحدها حرم عليه الاجتهاد، وهذه الشروط:

أولها: معرفة الأدلة الشرعية، مثل الكتاب والسنة والإجماع بحيث يعرف جزئيات الأدلة.

الشرط الثاني: معرفة علم الأصول، والقدرة على تطبيقه بحيث يعرف القياس، كيفية استخراج الحكم به وقواعد دلالات الألفاظ والاستنباط وكيفية النظر، وكيفية التعامل عند تعارض الأدلة.



الشرط الثالث: أن يعرف من اللغة العربية ما يمكنه من فهم الأدلة.

الشرط الرابع: أن يعرف مواطن الإجماع والخلاف لئلا يثبت في الاجتهاد ما يخالف الإجماع.

ومعرفة الناسخ والمنسوخ هذا من أجزاء معرفة الأدلة ومثله أيضًا حال الرواة.

وهناك علوم أخرى لا يحتاج إليها المجتهد وليست من شروط الاجتهاد:

أولها: الكلام، والمراد به علم العقائد فإن العقائد يمكن استخراجها من الأدلة بواسطة قواعد الأصول، وبالتالي لا يحتاج أن يكون متكلمًا من أجل أن يكون فقيهًا.

الثاني: هكذا أيضًا لا يحتاج إلى معرفة الفروع فإن الفروع ناتجة من الأدلة بطريق الاجتهاد، فالمجتهد هو الذي يولد الفروع وبالتالي لا نشترط في الاجتهاد معرفة المسائل الفرعية؛ لأنها نتيجة الاجتهاد ونتيجة الشيء لا يصح أن تُجعل شرطًا فيه.

قوله: الفصل الثاني: في حكم الاجتهاد، اختلف في تصويب المجتهدين، بناء على الخلاف في أن لكل صورة حكمًا معينًا، وعليه دليل قطعي أو ظني، والمختار ما صح عن الشافعي –رضي الله عنه– أن في الحادثة حكمًا معينًا عليه أمارة من وجدها أصاب، ومن فقدها أخطأ، ولم يأثم؛ لأن الاجتهاد مسبوق بالدلالة، لأنه طلبها، والدلالة متأخرة عن الحكم، فلو تحقق الاجتهادان لاجتمع النقيضان، ولأنه قال عليه الصلاة والسلام: (من أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر)، قيل: لو تعين الحكم فالمخالف له لم يحكم بما أنزل الله، فيفسُق ويكفر، لقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ} (المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧) ، قلنا: لما أُمر بالحكم بما ظنه وإن أخطأ حكم ما أنزل الله.

قيل: لو لم يصوَّب الجميع لما جاز نصب المخالف، وقد نصب أبو بكر زيدًا. قلنا: لم يجز تولية المبطل، والمخطئ ليس بمبطل.

فرعان:

الأول: لو رأي الزوج لفظه كناية، ورأته الزوجة صريحًا، فله الطلب، ولها الامتناع، فيراجعان غيرهما.

الثاني: إذا تغير الاجتهاد، كما لو ظن أن الخلع فسخ، ثم ظن أنه طلاق، فلا ينقض الأول، بعد اقتران الحكم ويُنقض قبله: هذه المسألة في حكم الاجتهاد أي الأثر الناشئ عن الاجتهاد، وهو الحكم الذي يتوصل إليه المجتهد، وهذه فيها عدد من المسائل:

منها: مسألة تصويب المجتهدين، هل كل مجتهد مصيب؟ أو أن المصيب واحد وما عداه مخطئ؟ هذه المسألة وقع فيها الخلاف، ومنشأ الخلاف في هل لله حكم في المسائل قبل اجتهاد المجتهدين بحيث من وافقه يكون مصيبًا ومن خالفه يكون مخطئًا أو لا يوجد حكم؟ فمن قال: بأن لله حكمًا قبل اجتهاد المجتهدين قال: من أصابه فهو مصيب ومن لم يتوصل إليه فهو مخطئ. ومن قال: ليس لله حكم قال: حكم الله تابع لاجتهاد المجتهدين. وجمهور أهل العلم على أن المصيب واحد، وخالف في ذلك الأشاعرة الذين يرون أن الأحكام تابعة للاجتهادات، وقد اختار المؤلف قول الجمهور ونقله عن الإمام الشافعي بأن لله حكمًا معينًا في المسائل قبل اجتهاد المجتهدين عليه أمارة من وجدها فهو مصيب ومن فقدها فهو مخطئ.

المسألة الثانية: إذا قررنا أن هناك من يخطئ في الاجتهاد فهل المخطئ آثم أو لا؟ جماهير أهل العلم قالوا: المخطئ ليس بآثم وله أجر على اجتهاده والمصيب له أجران: أجره على اجتهاده، وأجر على إصابته. وقد استدل المؤلف على هذه الأقوال في هاتين المسألتين بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: أن لو قلنا: بتصويب جميع المجتهدين لأدى ذلك إلى التناقض إذ كيف يكون تارك الصلاة كافرًا وفي نفس الوقت يكون غير كافر، فهذا تناقض، والشريعة منزهة عن التناقض.

الدليل الثاني: قول النبي صلى الله عليه وسلم: (إذا اجتهد المجتهد فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران)، فهذا دليل على أنه يصيب ويخطئ، وفيه دلالة على أن المخطئ غير آثم؛ لأنه قد بذل ما في وسعه.

الدليل الثالث: استدل بقول المخالف: بأنه لو تعين الحكم أي لو كان الحكم معينًا والمجتهدون يبحثون عنه لكان من لم يوافق حكم الله آثمًا كافرًا أو فاسقًا؛ لقوله تعالى: {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ} (المائدة: ٤٤)، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ} (المائدة: ٤٥)، {وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} (المائدة: ٤٧). فأجيب: بأن {وَمَنْ لَمْ

﴿يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ يعني متعمدًا، كما أُجيب بأن المراد به من لم يعمل باجتهاده، فحكم الله في حقه المكلف أن يعمل باجتهاده، وليس معناه أنه يوافق حكم الله.

واستدلوا ثانيًا: بأن الصحابة لازالوا يولون المخالف لهم في الاجتهاد، فلو كان المصيب واحدًا وما عداه مخطئ لم يولوا المخطئ في القضاء وفي غيره.

وأجيب عن هذا: بقولهم: بأن المخطئ أو المخالف لا نجزم بخطئه بل نجزم بأنه يجب عليه أن يعمل باجتهاده وبالتالي جاز لنا أن نوليه وأن نستعمله في الأعمال؛ لأن المخالف لا نجزم بخطئه.

وقد دل على أن المصيب واحد عدد من النصوص الأخرى منها: قول النبي صلى الله عليه وسلم لسعد: (لقد حكمت بحكم الله)، وقال لبريدة: (وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيك، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أبيك وذمم أصحابك؛ فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم آبائكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله، وإن حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا).

ثم ذكر المؤلف فرعين:

أحدهما: إذا كانت مسألة تتعلق باثنين كل منهما مجتهد واختلف اجتهادهما فيعملان باجتهاد مَن؟ الجواب: أنهما يعملان باجتهاد غيرهما سواء من القضاء أو من المفتين، وحينئذ من وافق قوله قول القاضي جاز له أن يعمل به، ومن خالفه فإن كان له وجب عليه أن يعمل بحكم القاضي؛ لأن حكم القاضي يرفع الخلاف، وإن الحكم عليه لم يجز له أن يعمل به، مثال ذلك: في مسألة الشُفعة للجار في مواطن الخلاف، فإذا كان هناك جاران اختلفا في هذه المسألة وكل منهما مجتهد، فيرجعان إلى القاضي فما أيده القاضي من قوليهما عملا به، فإن حكم القاضي له بما يراه جاز له أن يعمل به، وإن حكم له بما لا يراه لم يجز له أن يعمل به؛ لأن هذا الحكم له فيعمل بما عليه لا بما له، ولذلك: لو أن الزوجة رأت أنه طلاق والزوج يرى أنه غير طلاق فحينئذ نقول: يجب على المرأة أن تفتدي منه بالخلع.

وأما المسألة الثانية: فهي مسألة تغير الاجتهاد، فلو كان الإنسان يرى رأيًا واجتهد حتى توصل إلى حكم فعمل به فحينئذ إذا تغير اجتهاده فإنه يعمل بالاجتهاد الجديد في المسائل الجديدة لكنه لم ينقض اجتهاده السابق، ومن أمثلة ذلك: كان يرى أن الخلع فسخ وبالتالي استرجع المرأة لأنه لا يُعد في عدد الطلقات، ثم بعد ذلك توصل إلى أن الخلع طلاق، فالخلع الجديد الذي سيخالع به زوجته يعتبره طلاقًا وأما ما سبق وحكم على نفسه بأنه فسخ فإنه يعمل باجتهاده السابق.

قوله: الباب الثاني: في الإفتاء، وفيه مسائل: الأولى: يجوز الإفتاء للمجتهد، ومقلد الحي، واختلف في تقليد الميت؛ لأنه لا قول له، لانعقاد الإجماع على خلافه، والمختار جوازه، للإجماع عليه في زماننا: هذا الفصل الافتاء، والمراد به: بيان الحكم الشرعي سواء كان على جهة الجواب عن السؤال أم على جهة الابتداء، والافتاء لا بد أن يكون مبنيًا على الدليل، أما من كان ينقل عن غيره فهذا ناقل وليس بمفت، وقد ذكر المؤلف فيه عددًا من المسائل:

المسألة الأولى: أن المجتهد يفتي وأما غير المجتهد فلا يجوز له الفتوى، وتقليد الحي يعني يجوز للعامي أن يقلد المجتهد الحي؛ وذلك لقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل: ٤٣)، واختُلف في تقليد الميت هل يجوز للعامي أن يقلد الميت؟ فأما إذا كان العامي قد سأل الميت قبل موته جاز له أن يعمل بقوله، وأما إذا لم يسأله فهل يجوز له أن يعمل بقوله؟ اختلف العلماء على قولين:

الأول: لا يجوز له أن يعمل بقول الميت. لماذا؟ لأن الميت لا قول له، ولأن الإجماع ينعقد على خلاف قول الميت، ولأن الله تعالى قال: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل: ٤٣)، والعمل بقول الميت ليس من سؤال أهل الذكر واختار المؤلف جواز تقليد الميت، وذكر بأنه قد وقع الإجماع عليه في زماننا أي في زمانه؛ لأن الناس لازالوا يعملون بأقوال الفقهاء المتقدمين، وحكاية الإجماع هنا فيها نظر؛ وذلك لأن القول بعدم جواز تقليد الميت قد قال به جماعات كثيرة من علماء الأصول.

قوله: الثانية: يجوز الاستفتاء للعامي، لعدم تكليفهم في شيء من الأعصار بالاجتهاد، وتفويت معايشهم، واستضرارهم بالاشتغال بأسبابه، دون المجتهد، لأنه مأمور بالاعتبار، قيل: معارض بعموم:



{فَاسْأَلُوا} (النحل: ٤٣)، {أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} (النساء: ٥٩). وقول: عبد الرحمن لعثمان: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين. قلنا: الأول مخصوص، وإلا لوجب بعد الاجتهاد. والثاني: في الأقضية، والمراد من السيرة لزوم العدل: من هو الذي يجوز له أن يعمل بالتقليد؟ الناس على صنفين:

الصنف الأول: العامي، فهذا يجب عليه سؤال العلماء ويجب عليه أن يستفتي العلماء؛ لقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل: ٤٣)، ولأن الأمة أجمعت في جميع الأعصار على أن العامي لا يكلف بالاجتهاد وأنه يكتفي بالاستفتاء وسؤال العلماء، ولأننا لو قلنا: بأن العامي يجب عليه الاجتهاد لأدى ذلك إلى تفويت معاشهم؛ لأن الاجتهاد يحتاج إلى أدوات تحصيلها يحتاج إلى زمن متعدد، والعامة يستضرون إذا اشتغلوا بالاجتهاد؛ لأنه يؤدي إلى تفويتهم لمعاشهم.

الصنف الثاني: المجتهد، فالمجتهد من وصل إلى رتبة الاجتهاد، هل يجوز له أن يقلد؟ فهذا على نوعين:

النوع الأول: من اجتهد في مسألة وجب عليه أن يعمل باجتهاده وحرم عليه أن يقلد غيره بالاتفاق.

النوع الثاني: مجتهد لم يجتهد في مسألة بعد فهل يجوز له أن يقلد غيره أو يجب عليه أن يجتهد؟ جماهير أهل العلم قالوا: يجب عليه أن يجتهد. واستدلوا على ذلك بالنصوص التي تأمر باتباع النصوص وبالعمل بالأدلة، منها: قوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ} (الحشر: ٢)، ومنها: قوله تعالى: {اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} (الأعراف: ٣).

والقول الثاني: أن المجتهد قبل الاجتهاد يجوز له أن يقلد. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل: ٤٣)، فهذا لم يعلم بعد فجاز له السؤال. وعورض بأن هذه الآية في العامة بقوله: {إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}، بأن السؤال هنا موجه لأهل الذكر وهذا من أهل الذكر فهو مسؤول وليس بسائل، ولو قلنا: بأن الآية تشمل المجتهدين لشملتهم بعد الاجتهاد، لكن بالاتفاق أن المجتهد بعد الاجتهاد لا يجوز له أن يقلد.



الدليل الثاني لهم: قالوا: قال الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ} (النساء: ٥٩)، ومن أولي الأمر العلماء فأجاز طاعتهم فدل هذا على أن المجتهد قبل الاجتهاد يجوز له أن يطيع العلماء. وأجيب عن هذه المسألة: بأن المراد طاعتهم في القضاء، كما أجيب بأنهم من أولي الأمر ولا يصح أن يطالب الإنسان أن يطيع نفسه.

الدليل الثالث: قول عبد الرحمن لعثمان –رضي الله عنهما-: أبايعك على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسيرة الشيخين. قالوا: فعثمان مجتهد ومع ذلك طالبه عبد الرحمن بأن يقلد من قبله. وأجيب عن هذا: بأن قوله: سيرة الشيخين. أي في العدل وليس المراد به تقليدهم في الأقوال أو في المسائل الاجتهادية.

قوله: الثالثة: إنما يجوز في الفروع، وقد اختُلف في الأصول، ولنا فيه نظر، وليكن هذا آخر كلامنا. والله الموفق والهادي للرشاد: مسائل الشرع تنقسم أنواع:

النوع الأول: فروع، وهي ما دليلها ظني، فهذه يجوز التقليد فيها وذلك للنصوص السابقة؛ كقوله: {فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} (النحل: ٤٣).

النوع الثاني: مسائل الأصول، وقيل: بأن مسائل الأصول المراد بها مسائل التوحيد والرسالة. وقيل: المسائل التي فيها دليل قاطع.

واختلف في الأصول هل يجوز التقليد فيها أو لا يجوز؟ وقد تردد المؤلف في هذه المسألة فقال: ولنا فيه نظر. فطائفة ذهبوا إلى جواز التقليد في التقليد وصحة إيمان المقلد، واستدلوا على ذلك بعدد من الأدلة:

الدليل الأول: ما كان من عادة الناس في زمن النبوة، فإنه في زمن النبوة يُسلم بعض الناس تقليدًا فيقول قائلهم: والله لا أكلمكم حتى تسلموا. فيسلمون، فيُقر النبي صلى الله عليه وسلم إسلامهم ويحكم بدخولهم في هذا الدين.

القول الثاني: لا يجوز التقليد في الأصول. واستدلوا على ذلك: بأن الأصول لا بد فيها من القطع، والتقليد لا يُستفاد منه القطع. وفي هذا نظر بل بعض الناس يستفيد من التقليد من الجزم ما لا يستفيده



الناظر، واستدلوا عليه أيضًا: بأن النصوص قد أمرت بالجزم في الأصول؛ كقوله: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} (محمد: ١٩)، وهذا أيضًا يمكن أن يجاب عنه بما سبق.

كما استدلوا بالنصوص الواردة بذم المقلدين؛ كما في قوله تعالى: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا} (البقرة: ١٧٠)، وأجيب عن هذا الاستدلال: بأن النصوص التي وردت في ذم المقلدين إنما ذمت من قلّد في باطل.

ولعل الأظهر: هو القول بجواز التقليد في الأصول لمن لم يملك الآلات التي يتوصل بها إلى تحقيق الحق في هذه المسائل.

وبهذا نكون قد أتممنا هذا الكتاب، أسأل الله جل وعلا أن يوفقنا وإياكم لخيري الدنيا والآخرة، وأن يجعلنا وإياكم من الهداة المهتدين، كما أسأل جل وعلا أن يبارك لكم في أوقاتكم وفي أذهانكم وفي معلوماتكم وأن يجعلكم أئمة يُقتدى بكم في الخير وتكونوا من أسباب هداية الخلق إلى طريق الحق.

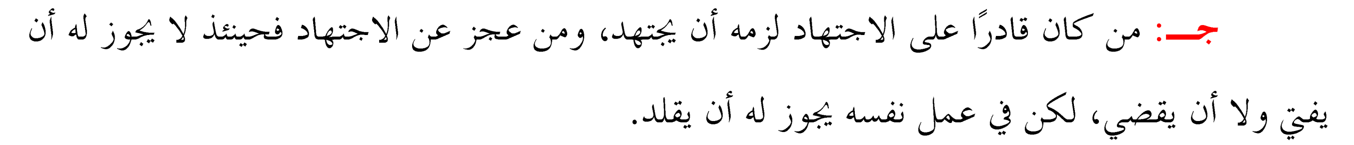
هذا والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أسئلة وردت للشيخ:

س: هل يوجد مرتبة بين العامي والمجتهد؟.

جـــ: نقول: بعض أهل العلم قالوا: إن هناك رتبة يقال لها: الاتباع، ولكن الذي يظهر أن هذا الذي يسمى متبع إما أن يكون قادرًا على الاجتهاد فيكون من الصنف الأول، وإما ألا يكون قادرًا على الاجتهاد فيكون من العامة، لكن قد يستطيع أن يجتهد في بعض المسائل ولا يستطيع أن يجتهد في غيرها، هذا مبني على مسألة تجزُّأ الاجتهاد، فبالتالي يكون مجتهدًا في مسألة وهو عامي في مسألة أخرى، فمن أثبت الرتبة الثالثة نظر إلى عموم المسائل وقال: بأن هناك من يجتهد في بعض المسائل دون بعض.

س٢: [...] ١١٦:١٩؟.



جـــ: من كان قادرًا على الاجتهاد لزمه أن يجتهد، ومن عجز عن الاجتهاد فحينئذ لا يجوز له أن يفتي ولا أن يقضي، لكن في عمل نفسه يجوز له أن يقلد.

س٣: [...] ١١٦:٤٤؟.

جـــ: المسائل الخلافية يحتاج الناس فيها إلى قول فصل، لأن هذا يرى جواز وهذا يرى منع، هذا يريد أن يأخذ الشُفعة بناء على أنه جار والآخر يقول: الجار ليس له حق، من الذي يرفع الخلاف ويسير الناس على قوله؟ هو صاحب القضاء.

س٤: [...] ١١٧:٣٣؟.

جـــ: إذا تعدد المجتهدون جاز للعامي أن يسأل أي واحد منهم؛ لإجماع الصحابة –رضي الله عنهم– على تسويغ سؤال المفضول مع وجود الفاضل، لكن إذا علم باختلاف أقوالهم وجب عليه الترجيح بينهم بحسب العلم والورع.

س٥: [...] ١١٨:٥؟.

جـــ: هذا الكتاب (منهاج الوصول) من أكثر كتب أهل العلم التي تولوها بالشرح في علم الأصول، مؤلفات الشرح فيه كثيرة منها: شرح البيضاوي وهو شرح جيد، وهو من أشهر الشروح لهذا الكتاب.

والله أعلم.

